Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

SAN AGUSTÍN

Confesiones

Pesenda

Agustín de HIPONA

Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento

Confesiones

Estudio preliminar, traducción directa y notas:
SILVIA MAGNAVACCA



EDITORIAL LOSADA
BUENOS AIRES

Agustín de Hipona, Santo
Confesiones. - 1ª ed. - Buenos Aires: Losada, 2005. - 448 p.;
22 x 14 cm. - (Biblioteca de obras maestras del pensamiento)

Traducido por: Silvia Magnavacca

ISBN 950-03-9375-1

1. Filosofía Medieval. I. Magnavacca, Silvia, trad. II. Título
CDD 180

Título original:
Confessiones

1ª edición en Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento: junio de 2005

© Editorial Losada, S. A.
Moreno 3362,
Buenos Aires, 2005

Creative Commons

Distribución:
Capital Federal: Vaccaro Sánchez, Moreno 794 – 9° piso
(1091) Buenos Aires, Argentina.
Interior: Distribuidora Bertrán, Av. Vélez Sársfield 1950
(1285) Buenos Aires, Argentina.

Composición y armado: *Taller del Sur*

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Impreso en la Argentina
Printed in Argentina

Estudio Preliminar

Consuélate, no me buscarías,
si no me hubieras encontrado.

Blaise Pascal, *Pensées* II, 736

I. Circunstancias y ocasión

"¿Qué quieres conocer?" se pregunta Agustín a sí mismo. Se responde: "El alma y Dios". Y para que la confirmación no deje lugar a dudas, insiste, quizá con un dejo de ironía: "¿Nada más?". "Absolutamente nada más" es la inequívoca respuesta que se lee en los *Soliloquios* I, 2, 7. El programa de búsqueda está constituido, pues, por dos temas que acaso sean uno solo.

De todos modos, el hombre que escribe esto en los *Soliloquios* está ya lejos de aquel que en el 383 había partido rumbo a Italia, con el afán de éxitos mundanos. En ese año, abandonando su círculo de amigos, cuyas apasionadas discusiones lo habían nutrido, olvidando a una mujer deseada, desoyendo aun los reclamos de su madre, deja tras de sí Cartago, ciudad que entonces formaba parte de la periferia del mundo intelectual al que ambicionaba pertenecer. Y, con el sol africano todavía en la piel, tras un breve pasaje por una Roma que siempre despertó en él contradictorios afectos,[1] llega a la neblinosa Milán.

[1] Oroz Reta, J., "San Agustín y San León Magno frente al destino de Roma", *Augustinus* IX, 34 (1964) esp. pp. 175-186.

En todo sentido, lo abrupto del cambio debe de haberse hecho sentir. Alguna observación, anotada por él en las *Confesiones* casi al pasar –por ejemplo, la relativa a diferentes formas de pronunciar el latín– permiten suponer que la adaptación al nuevo medio, sin duda, no fue fácil.

Pero es joven, ambicioso, brillante, vital, abierto al mundo, y lo asiste una acusada conciencia del propio talento. Ansía una gloria profesional, literaria, en medio de la decadencia de un mundo que se derrumbaba ante sus ojos. Ignora, o finge ignorar, que la gloria, por amplio que sea su radio de alcance y la intensidad de su brillo, es siempre algo relativo: demasiado poco para alguien marcado por la sed de absoluto. No obstante, son ese talento y esa apertura los que en aquella Milán gris le hacen descubrir, entre otras cosas, un hecho, por entonces asombroso, que dista mucho de ser intrascendente: el obispo Ambrosio, una de las personalidades más destacadas del mundo milanés, lee en silencio. Es un hábito que le es totalmente nuevo: en Cartago se leía siempre en voz alta, es decir que se transmitían las palabras *literalmente* para sí y para los demás. Y he aquí que ¡la comunicación entre el autor y el lector podía darse en la intimidad, desde una mente que afirma, pregunta, propone, a otra mente que no sólo transmite sino que descodifica y, con ello mismo, inmediatamente responde! Ya no se trata de una comunicación de dirección única sino de un diálogo. Y tal diálogo lo pone en la senda de un descubrimiento ulterior, el de la lectura *alegórica*; más aún, en cierto modo, es ya ese descubrimiento: Agustín da con el verbo interior, primer paso en el camino que le permitirá llegar al Verbo de Dios. Y se entrega por completo a Él.

La misma palabra con que los griegos hablaban de conversión, *metánoia*, indica un giro del alma toda y, con él, un cambio radical de criterios, de pensamiento y acción, de perspectiva. Todo se mira entonces desde otro punto de vista, especialmente, la propia vida, además del mundo y la Historia de los hombres. A partir de esa experiencia crucial todo se *resignifica*.

Ahora bien, la palabra divina que él percibe en su interior tiene para Agustín una objetivación, por así decir, plasmada en un texto que se considera sacro en cuanto redactado bajo el dictado de Dios: la Escritura. Pero ella es, por excelencia, un texto interpelante; antes de reclamar una respuesta de vida, reclama una respuesta

de interpretación. Desde los orígenes mismos de nuestra civilización, la lectura del texto sagrado es tarea de desciframiento; es, para decirlo en una palabra, lectura alegórica.

La Escritura se torna así, para Agustín, un universo de sentido a construir, cuyo centro es un Otro al que se llama "Dios". Ése será su verdadero mundo. A partir de él el ambiente que lo circunda, sus relaciones sociales y afectivas, sus proyectos, en suma, su vida, cobra un nuevo significado. De ahí que aun el regreso al propio pasado en la memoria quede incluido en la resignificación. Y el discurso que lo expresa encuentra una modulación, un ritmo: el del "largo aliento de los salmos" que jalonan este texto agustiniano.[2]

Pero ese hombre es el mismo que, de adolescente, aborrecía estudiar griego, el que se perdía en ensoñaciones a propósito de la enamorada Dido, el que no soportaba perder en los juegos, el que aprendía retórica con los libros de Cicerón; es el mismo que, de joven, sedujo y se dejó seducir, el que buscaba afanosamente la razón de la belleza, el que lloró la muerte de un amigo hasta morir un poco con él, el que descubrió la Filosofía, el que se complacía en las largas y fraternas conversaciones sobre el origen del universo, el que desgarraba su alma al preguntarse por el mal que nos aqueja y el que cometemos, el que enfrentaba con pasión a sus adversarios en la polémica. Sigue siendo *ese* hombre el que ahora resignifica su vida. Porque la resignifica desde su propia naturaleza. Y la naturaleza siempre reclama sus derechos.

Así pues, es el Agustín de siempre, pujante, apasionado, intelectualmente aguerrido, el que en todo lugar se constituyó inevitablemente y por fuerza propia de gravitación en el centro del círculo humano al que pertenecía, quien, hacia fines del 388 vuelve a África, después de haber vivido este viaje vertical hacia lo más hondo que puede alcanzar de sí mismo. Enseguida lo solicitan las vicisitudes de la común vida de los hombres, y lo atrapan sus instituciones. Nueve años más tarde es ya obispo de la Iglesia romana en Hipona; está inmerso en una vorágine de responsabilidades. Entre ellas, no es menor la redacción de obras en las que traza líneas fun-

[2] Cf. Knauer, G. N., *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Gottinga, 1955.

damentales de lo que se irá constituyendo como dogma cristiano. Lo hace muchas veces polemizando, incisivamente, con antiguos compañeros de ruta, a los que ahora está enfrentado, como los maniqueos o los escépticos.

La responsabilidad de mayor peso es la del propio genio, con el consecuente prestigio y las consecuentes envidias. Como Madec ha recordado, el primero movió a Paulino de Nola, a la sazón también obispo, a dirigirse a Alipio, entrañable amigo del hiponense, para que lo persuadiera de escribir una historia de su conversión.[3]

También se puede conjeturar que celos y envidias incidieron en las acusaciones de los donatistas, que le reprochaban lo que, desde su intransigente purismo, consideraban desvaríos imperdonables en el pasado de un obispo como Agustín. Así, lo habrían obligado a salir al cruce de tales objeciones, que minaban su autoridad episcopal.

Menos atendible parece la suposición del tardío deseo por parte del mismo Agustín de una confesión pública, ya que tal costumbre era más propia de los catecúmenos.

En cuanto a la perspectiva de Peter Brown, en la biografía citada más abajo, lo menos que se puede decir es que nos allega, en forma documentada pero a la vez vívida, una magnífica pintura del ambiente en el que floreció esta obra. Brown anota que era común, en esa generación sorprendente de fines del siglo IV, la existencia de lo que hoy llamaríamos grupos o "círculos de intelectuales" constituidos por personas de muy diferente índole. El ideal de amistad que entre ellos alentaba volvía casi natural que se justificara por escrito, muchas veces epistolarmente, la propia opción de vida, los dramáticos cambios en el itinerario de cada uno. Pero el carácter excepcional de la figura agustiniana hizo que las *Confesiones* impresionaran profundamente a los primeros en leerlas cuando se difundieron, al principio, en Roma.

Si bien cada una de estas hipótesis encuentra en documentos de la época razones que la abonan, ninguna de ellas puede reclamar ser la única fehacientemente verdadera. En el fondo, se trata de meras conjeturas. Pero, al fin y al cabo, todas confluyen para di-

[3] Cf. Madec, G., *Introduction aux 'Révisions' et à la lecture des oeuvres de saint Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 149, 1996, p. 76.

bujamos una época, un mundo: aquel que rodeó la redacción de las *Confesiones* entre los años 397 y 401.

Más prudente es, pues, atenerse, de un lado, a lo que el propio Agustín resolvió decir sobre el particular; de otro, al mismo significado del título que él quiso dar a su texto. En lo que concierne al primer punto, advierte el hiponense en *Retractationes* II, 32, que el lector que se acerque a sus *Confesiones* podrá conocerlo, pero no alabarlo; en todo caso, encontrará motivos para alabar, con él, a Dios, porque por sí mismo se había perdido, y por el Creador fue recreado.

Esto mismo conduce al segundo punto: el significado de "*confessio*", palabra que asume más de un sentido entre los escritores de la Antigüedad tardía. El peso semántico que tanto el autor como sus eventuales lectores contemporáneos atribuían al término que titula la obra constituye una circunstancia decisiva a la hora de ponderar su sentido último. Sobresale entre esos sentidos la acepción más fuertemente enraizada en la Escritura. Según esta acepción, la confesión es, en primer lugar y esencialmente, reconocimiento, un reconocimiento a la grandeza de Dios, de la que, al mismo tiempo, es parte y manifestación la misericordia divina. Pero la misericordia tiene por objeto la debilidad humana. Así, reconocer a Dios es, a la vez, reconocer la propia pequeñez y fragilidad, o, para decirlo en latín, la propia *miseria*. En términos gestálticos, el fondo podría describirse como la admisión exaltada de un Dios cuya presencia se concibe infinita y generosa; la figura, como la subsiguiente aceptación de la propia indigencia frente a ella, o viceversa. Porque el descubrimiento es simultáneo, ya que constituyen una totalidad en la que fondo y figura se reclaman dialécticamente. Es este diálogo lo que fructifica en las *Confesiones*.

Se trata, sin embargo, de un texto que plantea serias dificultades hermenéuticas. No puede ser de otro modo debido a su carácter poliédrico, que obedece a la formación del hiponense, pero además y fundamentalmente, a las experiencias personales, espirituales e intelectuales vividas por el genio agustiniano desde la Cartago de su despertar hasta la redacción de la obra. Así, al dar cuenta del itinerario de una vida humana, es también un documento que testimonia una época; contiene, a la vez, revelaciones que la psicología contemporánea no encontrará ajenas; es también un

texto filosófico, donde se sintetizan o se fraguan categorías fundamentales del pensamiento occidental; y es una obra teológica, en la medida en que hace exégesis, dada la visión de Dios como creador; es, por lo demás, una pieza literaria excepcional, en la que el latín ciceroniano alcanza su modulación más lujosa. Y se podrían añadir aún otros niveles de análisis. Todo ello vuelve muy arduo, e injusto, elegir un aspecto en las *Confesiones* y declararlo preeminente. Cada lector lo hará, entonces, según sus propios intereses, desde fuera, por así decir.

Lo que se acaba de observar confluye con el enfoque de un reciente trabajo de Doucet, para quien leer a Agustín, explicarlo, constituye una empresa de exploración en la que sólo se trazarán los caminos, sin que el territorio sea conquistado. Cabría preguntarse si acaso se lo conquista alguna vez tratándose de cualquier otro escritor de tal estatura. Pero, sea de esto lo que fuere, lo cierto es que meditar las obras del hiponense es como mirar un cristal tallado en el que los distintos ángulos de la luz hacen brillar facetas diferentes. De esta manera, los esquemas agustinianos se pueden presentar como una suerte de cristalización de su pensamiento. Pero esto es algo que el lector descubrirá, sin duda, y que disfrutará.

Otra cuestión es dar cuenta, desde el interior del texto mismo, de la estructura de esta obra de resignificación, puesto que la estructura dice de su propósito y sentido y, por ende, incumbe a quien aborda la tarea de traducirlo. Quien lo haga, ha de hallar, en efecto, un hilo conductor que le permita guiar al lector a través de sus "amplios palacios", sin dejarle olvidar, no obstante, que está rastreando un pensamiento vivo, el de alguien que escribe avanzando y avanza escribiendo.[4]

II. La discusión

Ahora bien, sucede que uno de los principales problemas que ofrece la lectura de las *Confesiones* es, precisamente, el de su arqui-

[4] Cf. Doucet, D., *Augustin. L'expérience du Verbe*, Paris, Vrin, 2004, pp. 9-11.

tectura.[5] No tomar una posición sobre este tema –al menos, a manera de provisoria hipótesis interpretativa– obviamente suscita dificultades relativas a la comprensión general del texto y vacilaciones ulteriores a la hora de determinar la contextualización de un pasaje y, por ende, su sentido último.

Este problema ha desvelado a los agustinólogos desde el siglo pasado. Conviene revisar, pues, esquemáticamente, algunas de las interpretaciones que tradicionalmente se han hecho sobre la estructura de las *Confesiones*. El problema principal consiste en el hiato que se ha querido ver entre los así llamados "libros autobiográficos", y los tres últimos que se han calificado de "doctrinales", división que implica también, por cierto, un cambio de registro en la misma prosa agustiniana, aun estilísticamente hablando. Más todavía, se ha sostenido que no hay un estilo en la obra que nos ocupa, sino toda una gama de "maneras de decir".[6] Ante esta percepción que –nos apresuramos a señalarlo desde ya– es moderna, se ha intentado o bien dar cuenta de la división, o bien establecer la posible relación entre dichos bloques: en otros términos, justificar la escisión o, de alguna manera, "soldarla".

Entre los comentaristas clásicos que trataron de dar con la razón de la diferencia entre el primer bloque y el segundo se cuentan quienes ponen el acento en la contextualización histórica: ella ubica la redacción de las *Confesiones* cuando aún no se había extinguido el eco de la polémica agustiniana con los maniqueos. Así, según Pincherle, por ejemplo, el hiponense habría retomado en los últimos libros de la obra el comentario al *Génesis*, para continuarlo y perfeccionarlo, a la luz de las reglas elaboradas en el *De doctrina christiana*, el *De Genesi contra Manichaeos* y el *De Genesi ad litteram liber imperfectus*.[7] La debilidad de este argumento es que, en todo caso, no explica por qué Agustín eligió rematar dicha polémica precisamente en el texto que nos ocupa y no, por ejemplo, escribiendo

[5] Este acápite y los dos que siguen han sido publicados parcialmente tanto en "El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las *Confessiones*", *Teología y Vida*, XLIII (2002) 269-284, como en "Ancora sulla struttura delle *Confessiones*: *distentio-intentio-extensio*", *Augustinianum. Studia Ephemerides*, 85 (2003) 43-56.

[6] Cf. Lancel, S., *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 311.

[7] Cf. Pincherle, *S. Agostino d'Ippona*, Bari, 1930, p. 144.

otro tratado. Advirtiendo esta debilidad, Verheijen hizo notar que retomar el relato de la Creación era, precisamente, lo más indicado para respaldar, desde el punto de vista doctrinal, el de la vida de quien se sentía, por sobre todo, un ser creado.[8]

Más nutrido es el grupo de intérpretes que buscaron el posible lazo de unión entre las partes en las que el texto aparece dividido. Willinger, por ejemplo, entiende que el hilo conductor que se busca está en el objetivo edificante perseguido por el obispo de Hipona.[9] Sin embargo, tampoco ello justifica la elección que Agustín hace de los temas doctrinales tratados en los últimos libros, ya que varios son aquellos que podía haber elegido con el propósito de la edificación moral de sus eventuales lectores. Por su parte, Henri Marrou encabeza a los que, admitiendo que no hay unidad de composición literaria en las *Confesiones*, sospechan que tal unidad subsiste en el plano psicológico.[10] Por cierto, esto resulta harto difícil de probar, aunque sea válido como admisión de un límite para el intérprete.

Por nuestra parte, y en principio, si hubiéramos de optar por alguna de estas tendencias interpretativas, elegiríamos sin vacilar aquella que, antes que buscar una justificación para el supuesto hiato entre los tres últimos libros y los anteriores, enfatiza la unidad del texto en su conjunto. Y esto por dos razones: en primer lugar, y desde un punto de vista, por así decir, externo, se ha de recordar la concepción de los escritores antiguos sobre la *dispositio*. De hecho, no se consideraba esencial en la composición del texto su unidad orgánica en lo que hace al encadenamiento rigurosamente lógico de sus partes. No por harto sabido se ha de desdeñar este dato, como tampoco hay que olvidar que el carácter formal de una *dispositio* aparentemente discontinua no necesariamente refleja un *pensamiento* desarticulado.

En segundo lugar, y ya desde el punto de vista interno y doctrinal, aunque también sea obvio, es menester volver al genuino

[8] Cf. Verheijen, M., *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Latinitas Christianorum Primaeva, fasc. 10, 1949, p. 49.

[9] Cf. Williger, E., "Der Aufbau der Konfessions Augustins", en *Zeitschr. für Neutestam. Wiss.* 28 (1929) 81-106.

[10] Cf. Marrou, H.I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, pp. 60-76.

significado de la palabra latina que da título a la obra. Sorprende el vigor y la persistencia del prejuicio que implica proyectar a este texto de Agustín el sentido que actualmente tienen en algunas lenguas romances –entre las cuales, la nuestra– las palabras "confesión" y "confesar". El carácter insidioso de este prejuicio no ha sido un factor de poca monta en algunas lecturas apresuradas de las *Confesiones*. Así, no se aferra su sentido esencial y la tonalidad que campea en ellas: el reconocimiento de la grandeza divina es gozoso y, sobre todo, exaltado.

Fruto espontáneo del corazón de Agustín, las *Confesiones* son, de suyo, expansivas. Así, las da a conocer a otros hombres, porque también son hijos de ese Dios que lo ha acompañado en su periplo de vida –tan intrincado como el de todo destino– y lo ha hecho objeto de su misericordia. Por ende, también aquellos que accedan a sus *Confesiones* podrán elevar otras tantas al Padre común, aunque, por cierto, cada uno lo hará a propósito de diferentes vicisitudes, dada la irrepetibilidad de cada vida humana. Así pues, los episodios que se ha dado en llamar "autobiográficos" no son sino las señales –si se quiere, externas– de un itinerario interior; de ahí que sea distorsionar el texto conferirles el primer plano en la lectura. Prueba de esto es el hecho de que, llegado al clímax de manifestación de la misericordia divina con su conversión y los avatares que la sucedieron inmediatamente, a partir del libro IX, Agustín ya nada dice de los hechos puntuales de su vida, ni siquiera de su actividad episcopal. Pero sí se extiende, en el X, en consideraciones sobre su propia debilidad interior y la posibilidad de superarla. En cambio, *desde el XI al XIII, Agustín, criatura que confiesa, glorifica al Dios creador en y por su misma creación.*

Desde esta perspectiva, constituiría un banal anacronismo tener a las *Confesiones* por un relato autobiográfico –por excepcional que se lo estime– al que se le añade una suerte de breve tratado teológico, como si de esa manera el hiponense hubiera querido compensar el tono subjetivo en la exposición anterior de su periplo.

Ciertamente, de ninguna manera se desconoce aquí la importancia de los diversos aspectos que los mencionados agustinólogos han señalado y de los que ya se ha hecho mención: el biográfico, el exegético, el espiritual, el catequético, el historiográfico, etc. Pero encontramos que todos ellos, si bien verdaderos, son derivados o

externos a la *economía interna* de la obra. Lo que buscamos es justamente la clave que nos permita adentrarnos en ella. Más aún, una encrucijada que nos haga atravesar el texto para encontrarnos con el autor y seguirlo en su itinerario, acompasando nuestro paso al suyo. Creemos que el pasaje de *Conf.* XI, 29, 39 es *una* de las encrucijadas privilegiadas en tal sentido. Por otra parte, es necesario tener presente el ritmo de Agustín en otras obras: las *Confesiones* son la antítesis de un texto anónimo, pero, por otra parte, tampoco está aislado de la producción total de un autor cuyo pensamiento presenta notas características.

En este último orden, hay por lo menos dos aspectos que tipifican la filosofía agustiniana y sobre los que existe entre los intérpretes un relativo consenso: el primero concierne a los caracteres que, vistos en perspectiva histórica, presenta toda obra del hiponense; el segundo al mismo *modus operandi* intelectual desde el que dicha obra está construida.

En relación con el primer aspecto, cabe decir que es opinión prácticamente unánime reconocer al menos tres notas en la producción agustiniana. La primera es el carácter orgánico de la filosofía que refleja, por debajo de la aparente asistematicidad de su producción escrita. Como se sabe, ésta fue llevada a cabo en los períodos y aun en los momentos que Agustín sustrajo a sus obligaciones sacerdotales o episcopales. Además, no por conocido hay que dejar de mencionar el hecho de que sus escritos responden muchas veces a las eventuales polémicas en las que su tiempo fervoroso lo involucraba. Así, en varios aspectos, el hiponense hubo de elaborar paulatinamente su doctrina saliendo al cruce de posiciones que consideraba erróneas. Generalmente, se insiste en esta nota, casi didácticamente, con el propósito de evitar que algunos costados de la retórica de Agustín desvíen al lector desprevenido de la organicidad, derivada de una profunda coherencia doctrinal, sobre la que se asientan y articulan sus textos.[11] La segunda nota a recordar en ellos es la de la interioridad. Pero entendiendo por esto no sólo y no principalmente la preeminencia que asumen en el doctor

[11] Esto ha llevado a Hans König a dedicar todo un ensayo para subrayar precisamente la sistematicidad del pensamiento agustiniano: *Das organische Denken Augustins*, Paderborn, Schöningh, 1966.

de Hipona los temas concernientes al alma humana, sino y sobre todo la exigencia que su pensamiento parece presentar de hacer pasar siempre por la instancia de la vida anímica la consideración de cualquier tema. Tiene razón Roberta De Monticelli al observar que, hable Agustín de lo que hable, es de la *experiencia de eso* de lo que está hablando.[12] Tal vez aquí radique –añadiríamos– uno de los secretos de su fuerza y su vigencia. El tercer carácter propio de la producción agustiniana considerada en su conjunto es el de su innegable dinamismo. Esta categoría intenta dar cuenta de la preocupación de Agustín, filosóficamente dominante, de captar, sobre todo, los procesos de la realidad, el movimiento mismo de lo real. Mediante una imagen contemporánea, se ha dicho alguna vez que allí donde los escolásticos, con sus penetrantes y precisos análisis, radiografían, Agustín, en cambio, filma. Si bien esto dista mucho de ser exacto, habida cuenta del carácter teleológico de las obras escolásticas, contribuye a subrayar la agilidad del ritmo en la escritura del hiponense.

El segundo aspecto, el relativo al *modus operandi* propio de Agustín, obviamente, no es tan evidente como las notas que presenta su producción, en cuanto fruto ya expuesto de sus procesos intelectuales. En efecto, al ser relativo a estos últimos, ese segundo aspecto obliga a una reconstrucción del mismo pensar agustiniano. Hacer esa reconstrucción significa seguirlo en todo su dinamismo vivo, recorrer la sangre que circula por la reflexión de Agustín. Y esto, a su vez, implica detectar el ritmo *cordis* de esa reflexión, ritmo que presenta tres pasos o momentos. Esquemáticamente, adherimos, en tal sentido, a la perspectiva que descubre en él un procedimiento reiterado en la meditación sobre cualquiera de sus temas capitales. Dicho procedimiento es claramente divisible en tres etapas: en primer lugar, comienza la búsqueda de respuestas en lo que es externo al alma; en segundo término, y al no encontrarlas allí, se vuelve hacia sí en un movimiento reflejo, ahondando en ella misma; por último, al hallar en lo más profundo de la propia alma la imagen de Dios, parte desde allí en busca de la realidad divina. En otras palabras, esta perspectiva es la que Agustín mismo nos allega,

[12] De Monticelli, R., *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Milano, Mondadori, 2004.

por ejemplo, en la vía de ascenso a Dios por la belleza del mundo.[13] Tal reconocimiento del propio proceder por parte del autor estudiado legitima sobradamente el que sus intérpretes lo hayan convertido en una suerte de esquema hermenéutico a ensayar en la lectura de sus doctrinas centrales. Por lo demás, de manera reiterada y abundante, diversos agustinólogos han señalado las tríadas –de matiz neoplatónico, por cierto– que jalonan la producción agustiniana. Entre ellos se destacan: ser, vivir y entender; memoria, inteligencia y voluntad; medida, número y peso.

Así pues, quedan establecidos tanto la perspectiva general de la que se parte sobre la obra del hiponense como el enfoque hermenéutico que se aplicará. De este modo, lo que se propone a continuación sobre la función de un pasaje como cifra y clave del texto de *Confesiones* habrá de confluir en dicha perspectiva y dicho enfoque, los cuales se asumen aquí como supuestos.

III. Clave y estructura

Aún cuando se podrían tomar otros pasajes que permitieran desentrañar la estructura oculta de esta obra, hemos optado, en virtud de las razones que se irán desarrollando, por el del famoso párrafo de XI, 29, 39. En él culmina la célebre *meditatio* del hiponense acerca del tiempo como tensión del alma:

> "Pero, como Tu misericordia es mejor que las vidas [humanas], he aquí que mi vida es dispersión [*distentio*]. Mas tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del Hombre, mediador entre Tú, uno, y nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas, para que por Él alcance aquello en lo que he sido alcanzado. Así, olvidando lo pasado, y no distraído [*distentus*] en lo que es futuro y transitorio, sino protendiendo [*extentus*] hacia lo que existe antes de todas las cosas, y no según dispersión [*distentionem*], sino según intención [*intentionem*], yo vaya tras la

[13] Esta argumentación que se puede rastrear, por ejemplo, en *De lib. arb.* II, 16, 41.

palma de la vocación suprema. Allí oiré la voz de alabanza y contemplaré tus delicias, que no vienen ni pasan. Pero ahora mis años transcurren en gemidos y Tú, mi consuelo, Señor, Padre mío, eres eterno, en tanto que yo me deshice [*dissilui*] en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran [*dilaniantur*] en tumultuosas variedades, hasta que, purificado y disuelto en el fuego de tu amor, yo confluya en Ti".[14]

Todo el párrafo, que se mueve en la dialéctica tiempo humano-eternidad divina, se apoya en las nociones fundamentales de *distentio* y *extensio*, con sus respectivas variantes. Entre ellas, se da la mediación, insoslayable, de *intentio*. Obviamente, los tres vocablos presentan la partícula *-tent-*, que siempre alude a movimiento o tensión, a la que se unen los prefijos *dis*, *in*, y *ex*, para sugerir la dirección de tal movimiento. O'Daly ha rastreado filológicamente estos términos latinos, especialmente el primero de ellos,[15] después de haber detectado que Agustín elabora todo el pasaje sobre la base de su lectura de la carta paulina a los *Filipenses* 3, 12-14. A su trabajo remitimos para esas cuestiones puntuales, ya que, en lo que hace a nuestro tema, la importancia de las líneas agustinianas que

[14] *Conf.* XI, 29, 39. "Sed 'quoniam melior est misericordia tua super vitas' [*Ps.* 62,4], ecce distentio est vita mea, et me 'suscepit dextera tua' [*Ps.* 17, 36] in Domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus; non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt, non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem. Nunc vero anni mei in gemitibus, et Tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio; et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui".

[15] Cf. O'Daly, G.S.P., "Time as *distentio* and St. Augustine's Exegesis of *Philippians* 3, 12-14", *Revue des Études Augustiniennes* XXIII, 3-4 (1977) 265-271. Por su parte, L. Alici se ha interesado por otro aspecto de la cuestión, como lo indica el título de su trabajo "La funzione della *distentio* nella dottrina agostiniana del tempo", en *Augustinianum* 15 (1975) 325-345.

se acaban de citar no radica en la labor exegética en sí, ni en sus antecedentes bíblicos, comunes en cuanto tales a todo pensador cristiano. En nuestra opinión, tal importancia estriba en el modo como el hiponense aplica esa exégesis a su meditación sobre el tiempo, no sólo para consagrar una nueva doctrina sobre él, sino también para describir los pasos del *itinerarium mentis ad Deum*. Lo decisivo en esto es la serie de las sucesivas etapas de la *dispositio animi* para llevar a cabo tal itinerario. Así, lo que nos importa subrayar ahora es, de un lado, el carácter de cada uno de los tres movimientos en cuanto distintas tensiones del alma, de valor espiritualmente diverso; de otro, cómo se articula su sucesión.

A propósito del comienzo de este pasaje, en su comentario a las *Confesiones*, James O'Donnell se muestra sorprendido por el uso de la causal.[16] En lo que toca a las citas textuales, hay que recordar la costumbre de citar todo el versículo del que se trate; el del salmo 62, 4 incluye el "*quoniam*", porque justamente comienza con él. Sin embargo, y a favor de la perplejidad de O'Donnell, es un hecho que el hiponense emplea la misma expresión sin nexo causal en el correspondiente comentario al salmo en cuestión, es decir en la *En. in Ps.* 62, 12, donde dice "*Multae sunt vitae humanae... quas vitas? quas sibi homines elegerunt. Alius elegit sibi vitam negotiandi, alius vitam rusticandi... diversae sunt vitae, sed melior est misericordia tua super vitas nostras*". ¿Por qué Agustín respeta tan escrupulosamente la literalidad en un caso y en otro no? En el pasaje que nos ocupa la causal no hace sino contraponer la misericordia divina a la dis-tracción humana, lo cual es, justamente, el sentido mismo de la *confessio*. Como se decía, precisamente *porque* se ha descubierto que la misericordia de Dios es infinitamente mejor –en el significado metafísico del "*melior*"– que la vida de los hombres, ésta se revela en su desintegración cuando está alejada de la fuente del Ser. Por otra parte, y respecto del plural de las vidas humanas contrapuesto al singular de la misericordia divina, no hay que olvidar que el Salmo 62, 4 que resuena en estas líneas

[16] Cf. O'Donnell, J.J., *Confessions III. Commentary on Books 8-13*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 295.

iniciales del pasaje fue comentado por Agustín en *En. in Ps.* 62, 12. Allí dice que las vidas humanas son muchas –en el sentido de las innumerables posibilidades con que se puede dibujar cada destino– y que, en cambio, Dios promete una sola vida, en evidente alusión a la de la bienaventuranza eterna. Así, comienza a diseñarse desde el principio mismo de este párrafo una de las oposiciones que lo caracterizan: tiempo-eternidad.

La palabra "*distentio*" presenta un problema de traducción: al referirse a la temporalidad –y no al tiempo mismo, como a veces se supone– Agustín la había caracterizado –no definido– como *distentio animi*. En ese contexto, que no es el que ahora nos ocupa, el término tiene un matiz positivo o, por lo menos, neutro; así, dicho contexto permite traducir la expresión, por ejemplo, como "distensión". No sucede lo mismo en el pasaje que se acaba de transcribir, donde se asume "*distentio*" en un sentido claramente negativo. En efecto, en cierta medida, señala un movimiento del alma hacia fuera y, por así decir, hacia abajo, axiológicamente hablando.[17] Por eso, dice de la dispersión de la atención profunda –o sea, de la energía– que ella padece cuando se deja atrapar por la atracción de múltiples y diferentes preocupaciones o deseos de lo que es transitorio. El carácter lábil de lo contingente se trasmite a la misma alma, en cuanto que constituye en esta etapa el contenido de su pensamiento. En realidad, Plotino, en *En.* 3, 7, 11, utiliza una expresión equivalente a *distentio vitae*.[18] Con todo, nada nos permite pensar que el hiponense esté traduciendo o adaptando deliberadamente categorías griegas a sus intereses teóricos en esta parte de las *Confesiones*. Más allá de las preocupaciones de los exégetas, lo cierto es que Agustín utiliza a su modo las nociones recibidas a través de Ambrosio. En este caso, lo distintivo de la *distentio* agustiniana la convierte en un concepto muy fuerte, ya que indica que la vida del hombre, inmersa en la temporalidad, cobra la condición de ésta que, por el ser pro-

[17] Utilizamos indistintamente "alma", o "espíritu" no sólo porque la distinción agustiniana entre *anima, animus, mens, spiritus,* etc. sería de largo tratamiento, sino principalmente porque no hace a la presente cuestión.

[18] Para Agäesse, la *distentio* agustiniana corresponde directamente a la *diástasis* plotiniana, "*éparpillement dans un temps non unifié*". *La trinité*, Paris, Bibl. Aug., 1955, vol. 16, p. 590, n. 15.

pio del tiempo, es radicalmente extraña a lo eterno.[19] Resuena en esta concepción el eco de *Eccles.* 8, 16: "*et apposui cor meum ur scirem sapientiam et intellegerem distentionem quae versatur in terra...*".

La dramaticidad con que es vivida por el hiponense esta *distentio animi* se confirma en *En. in Ps.* 4, 9, donde habla de "*dedita temporalibus voluptatibus anima* [...] *multiplici atque aerumnosa cogitatione distentâ*". En el marco del pasaje que analizamos, el hecho de que las *cogitationes* son la materia de la *distentio* por constituir el núcleo del alma, está claramente indicado un poco más abajo, al decir Agustín "*dilaniantur cogitationes meae*, intima viscera animae *meae*". Desde el momento en que –como decíamos– se asimila a la fragmentaria condición de la temporalidad, esta dispersión es padecida por el alma como una pérdida de su esencial unidad, lo que explica el uso, en el pasaje examinado, de verbos tales como "*dissilui*" aplicado al mismo espíritu, o como "*dilaniantur*" atribuido a los pensamientos.

Inequívocamente, pues, y aun desde el punto de vista estilístico, es explícita en el texto la directa oposición que la *distentio* guarda, de un lado, con la unidad; de otro, con la eternidad. Por su oposición a la unidad, la *distentio* fragmenta el alma: al entregarse a distintos objetos de deseo, ella se extra-vía y acaba por desgarrarse. Cada una de las múltiples vidas humanas, de hecho, se entrega a muchas cosas a través de diversos caminos: "*nos multos, in multis per multa*".[20] Esto queda confirmado por el hecho de que Agustín suele utilizar "*multiplico*" en el mismo contexto y en sentido similar al de la familia de palabras que ahora nos ocupa; así, en *Conf.* 9, 4, 10 había escrito: "*... nec volebam multiplicari terrenis bonis devorans tempora et devorata temporibus...*".

[19] O'Daly abre su trabajo, citado en nota 15, advirtiendo precisamente que cuando Agustín, no sin cierta vacilación, describe el tiempo como una *distentio animi* no pretende de ningún modo estar ofreciendo una *definición* de él en el sentido estricto de este concepto. Es lo que no ha comprendido Kurt Flasch en su sorprendente comunicación "Ancora una volta: l' anima e il tempo", en *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Ist. Pat. Aug., Roma, 1993, pp. 25-40. Tiempo y temporalidad no son lo mismo.

[20] Un lugar paralelo de este momento del texto es *De Trin.* 4, 7, 11: "*... quia enim ab uno vero deo et summo per impietatis iniquitatem* resilientes *et dissonantes confluxeramus et evanueramus* in multa discissi per multa et inaherentes in multis..." Subrayado nuestro.

De hecho, la vida del *animus* es completamente contraria a lo lineal, toda vez que se dispersa en sus incertidumbres y en las vacilaciones del libre albedrío. Agustín da cuenta de este drama de la vida anímica en el siguiente pasaje, cuya lectura consideramos enriquecedora para la comprensión del concepto de *distentio*: "Pues no sólo el ir sino el llegar allí –había dicho ya en esta misma obra– no consistía en otra cosa que en querer ir, implicaba un acto decidido y total de la voluntad, no a medias, no este enredarse aquí y allá propio de una voluntad desgarrada en la lucha entre una parte de sí que se erguía y la otra que cedía".[21]

Hemos dicho que, para Agustín, la *confessio* implica, por contraposición dialéctica, un reconocer la propia condición ante un Dios concebido, sobre todo, como Padre misericordioso y atento al itinerario de cada hijo. Así, pensarse es, sobre todo, juzgarse según el telón de fondo de un proyecto unitario y radical, medir el grado de proximidad que respecto de él se tiene. Esto es lo que aleja abismalmente las *Confesiones* agustinianas del "diario íntimo" de los modernos, ya que ellas no constituyen una mera transcripción de los movimientos de alma, sino el rastreo del hilo conductor que los vincula. Justamente, cuando dicha unidad se quebranta tiene lugar la *distentio animi*. Se trata, efectivamente, de una experiencia de sufrimiento, en la medida en que es frustrante respecto de la última vocación de la vida humana, según el doctor de Hipona. Y lo es por las implicaciones de algo que Agustín ya había señalado en el libro anterior: la *memoria Dei*. Recordemos que ella consiste en ese deseo profundo y oscuro de felicidad infinita y eterna cuyo objeto el hombre ha de identificar, por así decir, a tientas, pero que es siempre la unión con Dios.

El segundo término de oposición de la *distentio* en el pasaje que analizamos es la eternidad. Como Chadwick ha notado, Agustín, sobre las huellas de Plotino, vive la sucesión temporal como una experiencia de desintegración.[22] De hecho, en la *disten-*

[21] *Conf.* VIII, 8, 19.

[22] Chadwick remite a *En.* 6,6,1,5, advirtiendo un lenguaje plotiniano en la preferencia de Agustín por la imagen de lo temporal como un río que discurre escandido por turbulentas cascadas. Cf. la traducción anotada del autor en la versión de las *Confessiones* de Oxford University Press, 1991, p. 244, n. 31.

tio, el espíritu, ya no se tensa en *un* tiempo, el suyo, el vital, el positivo de la *distentio animi* en el primer sentido mencionado, sino que se disipa en *los tiempos*: "*in tempora dissilui*". No hay que olvidar que, en la perspectiva agustiniana, y patrística en general, se insiste precisamente en la unidad y eternidad como nombres o condiciones del Ser.

Así pues, en ésta, su primera tentativa, trata de hallarlo en lo contingente que, justamente por ser tal –es decir, finito, temporal y *múltiple*– no puede satisfacer el anhelo de infinitud y eternidad; de ahí la dispersión del alma con su deseo en pos de bienes relativos y su razón tras verdades parciales, con el consecuente desgarramiento.

La condición claramente negativa y dolorosa de este primer movimiento exige que se revierta con el de dirección opuesta. A ello alude la *intentio* en este contexto. Su sentido más general es contrario a la dispersión en la medida en que señala, en principio, un repliegue de las fuerzas anímicas sobre sí mismas. Con todo, al ser "*intentio*" uno de los términos más importantes y significativos en toda la historia del pensamiento patrístico y medieval –quizás en la misma medida en que lo es *lógos* en la Antigüedad– es harto difícil definir el significado que tiene por sí solo. De esta manera, en el plano filosófico, se hace necesario establecer el sentido en que lo emplea cada autor estudiado; ni siquiera esto basta, es menester determinar la acepción con que lo utiliza ese autor en un contexto particular, es decir, en un momento dado de su obra.

Teniendo en cuenta lo que se acaba de decir, Gerard O'Daly ha estudiado los diferentes sentidos de *intentio* en el doctor de Hipona.[23] Sin atribuir al siguiente orden ninguna clase de jerarquía, cabe recordar algunos. En primer lugar, Agustín usa este término con el significado general de "tensión": con esta acepción aparece, por ejemplo, en la *Ep.* 166, 4, donde se menciona la tensión vital del alma en todo el cuerpo que ella anima; en este orden semántico se opone a *diffusio*. En segundo lugar, equivale también a "impulso", como en *De Gen. ad litt.* 8, 21, 42. En tercer término, y

[23] Cf. O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, London, Duckworth, 1987, p. 65 y ss.

siguiendo en esto a los estoicos, Agustín emplea *intentio* como sinónimo de *tonos*, es decir, la tensión de alma pero ahora implicando también sus facultades intelectuales. En esta última dirección, el hiponense habla de *cogitationis intentio* como concentración mental, por ejemplo, en *De Gen. ad litt.* 7, 20, 26. En cuarto lugar, y en cuanto que puede aludir también a la "concentración sensible" tanto de la sensibilidad externa como de la interna, o sea, a la percepción, la *intentio* es una actividad, habida cuenta de la concepción agustiniana sobre el *sensus*; así, en la imaginación se da una *intentio animi*. Por último, y prescindiendo ahora de otros matices de significación con que esta voz aparece en la literatura agustiniana, cabe mencionar la acepción más importante para nuestro tema: *intentio* también alude a una percepción específicamente contemplativa y centrada en la esencia de las cosas; así, en *Conf.* X, 6, 9, Agustín caracteriza su indagación por la causa primera de los seres naturales mediante la expresión "*interrogatio mea* intentio *mea*". Todos estos usos parecen apoyarse sobre una nota común: la de una con-centración que implica una cierta reunión de la energía anímica. Es por eso que el hiponense compara la muerte metafórica del alma con la muerte real del cuerpo: en el primer caso, abandonando a Dios, cuya imagen subsiste en lo profundo de ella misma, el alma se entrega a la dispersión, como se ha visto; en el segundo, abandonando el cuerpo, lo entrega a la disolución, y así se lee en *De Trin.* 4, 5. Por el contrario, al replegarse sobre sí el alma cobra nueva vida. Voluntario y consciente, este segundo movimiento de repliegue sobre sí culmina en el centro, en lo más íntimo y hondo de ella misma; razón por la cual en tal caso se puede hablar *eminenter* de concentración. Así pues, y aunque por lo dicho también sea lícito traducir "*intentio*" por "atención", como sucede particularmente en *De quant. animae* 33, 71, en el pasaje que nos ocupa hemos optado por "concentración". Como resultado de ello, en la *intentio* el alma cobra conciencia de su identidad en cuanto actividad y, por tanto, de su propio poder. Es una actividad consciente en la que, en un instante, ella adhiere a sí misma y al mundo que consigo ha llevado. Más todavía, como observa Carla Di Martino, es la voluntad intensísima de fundirse con el mundo, de asimilarse a él conociéndolo y, sobre todo, de asimilarlo a sí mismo; es el afán de posesión

que anima el deseo humano de conocimiento.[24] De ahí que la *intentio* agustiniana constituya, como se diría hoy, un elemento central en la construcción del sujeto, puesto que el sujeto no es unidad sino el acto de unificarse.

Así pues, también la *intentio* es concebida, al menos en este pasaje, en relación con lo múltiple y con lo temporal, sólo que, en este caso, y por tratarse del movimiento inverso al de la *distentio*, la *intentio* se aleja de ambos. Para sustraerse a lo múltiple, en la *intentio* el alma va en busca de su misma unidad. Lo fundamental de la *intentio* agustiniana es, entonces, su acepción de concentración interior que trata de aprehender la íntima unidad del espíritu, puesto que es en esa intimidad donde se abismará en el ámbito iluminado por el Verbo. De esa manera, este segundo movimiento resulta indispensable condición no sólo del conocimiento verdadero sino también de la conciencia. Por eso, la *intentio* le posibilita al alma encontrar el principio de su propia identidad. Luigi Alici la caracteriza como un impulso de unificación, como un proceso en el que el hombre agustiniano busca aislar el núcleo más profundo de su espíritu.[25] La importancia de la *intentio* como *attentio* es que ella se constituye en un polo unificador de la conciencia.

En relación con el tema del tiempo, la *intentio* ya no se vincula como la *distentio* con los *tempora* –en cuanto sucesos que se llevan consigo jirones del alma– sino que conforma un presente del espíritu por medio del cual se da el pasaje del pasado al futuro. Por esta razón, constituye el *praesens* por excelencia de la *mens*. Más aún, es justamente mediante la *intentio* que se conforma la temporalidad: si ella se gesta como tiempo de la historia personal es porque esta re-flexión sobre la interioridad permite al hombre descubrir como *proprium* un fundamento atemporal que es potencialmente extraño al devenir.

Hay más: en la culminación de ese proceso da con la verdad inmutable de la que participa en cuanto *mens*. El punto de arribo de la *intentio* implica nada más y nada menos que el encuentro con

[24] Di Martino, C., "Il ruolo della *intentio* nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate*", *Revue des Études Augustiniennes* (2000) 173-198.

[25] Cf. *op. cit.* (nota 15 *in fine*) p. 332.

Dios, de quien Agustín había escrito en III, 6, 11, que habita "*interior intimo meo*".

Ahora bien, como no podía ser de otra manera tratándose del doctor de la Gracia, el pasaje de la *distentio* a la *intentio* no se verifica sin el auxilio divino. Es éste el que acompaña la transición haciendo recoger la multiplicidad en la que se dispersó el alma en su unidad y desdibujando el resentimiento de los tiempos pasados y la ansiedad por los futuros en un presente único, de atención absorta. Así, el auxilio divino desliga el alma de la esclavitud de lo contingente: "... *et me susceptit dextera tua, in Domino meo, mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos* [...] *et a veteribus diebus colligar sequens unum...*". Ciertamente, desde la perspectiva de un autor cristiano, se trata del Verbo encarnado en cuanto Dios y hombre y, por ende, mediación entre lo divino y lo humano, entre lo trascendente y lo contingente, entre lo uno y lo múltiple, entre lo eterno y lo temporal. Como se ve, para expresarlo, Agustín apela una vez más a la Escritura. En este caso son los versículos de *I Tim.* 2, 5: "*unus enim deus, unus et mediator dei et hominum, homo Christus Iesus*". Por otra parte, poco antes, en *Conf.* XI, 2, 4, ya había aludido a Él como "*dextera Dei*". Sin embargo, se ha dicho que el Verbo habita en lo más íntimo del alma humana como imagen de Dios en el hombre. Si éste es rescatado de la disolución, lo es en virtud de ese Verbo que, en la conciencia derivada de la *intentio*, descubre dentro de sí. El hiponense lo indica valiéndose de *Fil.* 3, 12-14: "*ut per eum apprehendam in quo et apprehensus sum...*". Por lo demás, la expresión y su sentido mismo son paralelos a los del inicio del libro X de *Confesiones*, donde Agustín manifiesta el anhelo de conocer a Dios así como es conocido por Él: "*cognoscam te sicut et cognitus sum*".

Pero precisamente para conocer a ese Dios cuya Palabra se ha descubierto en la intimidad del alma, ésta debe llevar a cabo otro movimiento, el de una cuerda que, habiendo recogido todas sus hebras, ha de tensionarse hacia lo alto, hacia lo que es superior a ella misma. Por eso, en otro lugar, el hiponense insta al alma –que, también ella, se ha reconocido a sí misma como sujeta al error y al cambio– a trascenderse. Es que, de no tener lugar este tercer movimiento, el filosofar agustiniano correría, además, el riesgo del solipsismo. Este tercer movi-

miento es precisamente el de la *extensio*. Ella consiste en el impulso con que la *mens* humana tiende con todo su ser hacia lo supremo y eterno, por eso, nos hemos permitido traducirlo con el neologismo "protender", con el propósito de que el prefijo "pro-" recupere la dirección ascendente y hacia adelante, y el sustantivo "tensión" dé la idea de un movimiento de esfuerzo que no ha alcanzado aún su meta. No se ha de olvidar que la citada línea de *Conf.* III, 6, 11 no sólo dice de Dios que habita "*interior intimo meo*" sino que también añade inmediatamente que es "*et superior summo meo*".

La *extensio* alude, pues, a una *expectatio* en general, pero, sobre todo, a la tensión espiritual mediante la cual el alma se proyecta a una unidad suprema y, a la vez, es unificada por ella; de ahí el "*apprehensus sum*" que recordábamos poco antes. Esto lleva al hiponense a decir, en la *En. in Ps.* 89, 5, "*in ea quae sunt extenti, quae appetitio est aeternorum*", mientras que, en el *Sermo* 255, 6, 6, escribe "*unum nos extendat, ne multa distendunt...*", confirmando de esta manera la oposición extrema entre la dispersión de la *distentio* y la unificación ascendente de la *extensio*. Justamente en virtud del carácter extremo de esa oposición se requiere la mediación de la *intentio* como segundo movimiento. En pasajes posteriores al que nos ocupa, concretamente en los de XII, 16, 23 y XIII, 13, 14, las palabras "*extento*" y "*extenditur*" aluden al protender hacia la Jerusalén celestial y, por ende, siempre refieren a la esperanza.

En lo que hace a la relación tiempo-eternidad en este tercer paso, se debe subrayar que la *expectatio* propia de la *extensio* no se dirige hacia lo futuro contingente. De ser así, no se trataría más que de una *distentio* que asumiría la forma de la ansiedad en lugar de aquella de la dispersión. Hay insistir, pues, en que la *extensio* no consiste en un "programar" la propia vida, por ejemplo, eligiendo el comercio, la docencia, las armas, etc. y, dentro de cada una de estas actividades, una especialidad y, dentro de ella, un modo de practicarla, etc. Por el contrario, se trata de algo radicalmente distinto porque no se juega, como todo lo que se acaba de mencionar, en el tiempo, sino en la tensión hacia el no-tiempo: justamente, hacia lo eterno. Por eso, Agustín dice "*non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae* ante *sunt, non distentus, sed* extentus...".

Como afirma Alici en el trabajo citado, la *extensio* dice, entonces, del carácter itinerante de la interioridad, en la que se percibe el

discurrir de las cosas, pero se lo percibe en la íntima *expectatio* de una perenne y estable plenitud. Es al encontrarse ante el resplandor de ésta cuando se vuelve la espalda a la dispersión anonadante de la *distentio*. Pero para tener noticia de esa suprema plenitud sin fin de lo que *ante nos est* se hace insoslayable la mediación de la *intentio*, ya que su imagen se tiene en lo profundo del alma. En virtud de las características de nuestro propio tiempo, al llegar a este pasaje de las *Confesiones* los lectores y aun los filósofos contemporáneos se han sentido particularmente impresionados por el primero de estos tres movimientos. Ante esa circunstancia conviene apelar a la *Concordantia in libros XIII Confessionum*, con el objeto de examinar si allí Agustín otorga efectivamente a la *distentio* en el sentido negativo examinado –al menos por la frecuencia en el uso del término– la misma atención que se le dispensa en nuestros días. Se comprueba que no es así: mientras que "*distentio*" y "*distendere*" aparecen 5 veces cada una, "*extendere*" se lee 20; pero, de los tres, es "*intendere*" el verbo más recurrente ya que Agustín lo utiliza en 34 ocasiones, a lo que hay que añadir las 15 veces en que se lee *intentio*.[26] Y esto no sólo por lo dicho acerca de la extensión semántica de esta familia de palabras sino por la importancia decisiva que adquiere en el discurrir del pensar agustiniano el segundo movimiento en cuanto condición indispensable para el tercero y último, por el cual el hombre se trasciende a sí mismo.

La más rotunda confirmación de lo dicho está precisamente en las páginas donde el hiponense describe lo que se ha dado en llamar "la visión de Hostia" que es, en todo caso, una verdadera *ascensio* compartida con su madre. He aquí los términos en los que la describe: "*et praeterita oblivi scentes in ea quae ante sunt* extenti *quaerebamus inter nos* [...] *qualis futura esset vita aeterna sanctorum...*".

Ahora bien, aun cuando trabajosamente, el hombre capta la legalidad de lo trascendente y eterno, es decir, de lo divino, su orden propio, a través de la racionalidad. En este sentido, la dimensión de lo contingente y temporal es, en sí misma, impermeable a la *ratio superior* justamente en virtud del carácter caótico que a aquélla le es

[26] Cf. *Concordanti in libros XIII Confessionum S. Aurelii Augustini*, vol. II, Olms, Cooper, 1991; para *distendere-distentio*, p. 1177; para *intendere-intentio*, p. 1181; para *extendere* 1178.

propio; de ahí que Agustín reconozca "... *in tempora dissilui*, quorum ordinem nescio...". Tal carácter se acentúa por la desordenada multiplicidad de esa dimensión, que lo lleva a decir "... *tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae...*". La atención dedicada a las cosas que "*ante sunt*", en un "antes" que señala prioridad metafísica, ha de ser completa en la *extensio*; por eso, hay que dejar atrás todo lo que no sean ellas: en este sentido creemos que debe leerse el "*et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeteritum oblitus...*". Extendidas precisamente las alas de su intelecto aquilino, Agustín vuela, entonces, hacia lo divino como hacia un sol en el que ellas se fundirán gozosamente: "*donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui*".

IV. El sentido

Cabe ahora volver a lo que tradicionalmente se ha tomado como otro de los hilos conductores de las *Confesiones*, no de su arquitectura pero sí de su sentido. Ellas se abren con el célebre "*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*". Si, en los tres últimos libros, Agustín emprende el vuelo de la *extensio* en términos más intelectuales que cordiales es precisamente porque, al mismo tiempo, su reflexión sobre el primer libro de la Escritura estaba signada por la polémica con los maniqueos, que él pretendía librar con rigor racional. Y, en nuestra opinión, esto explica el cambio de registro en la prosa agustiniana. No obstante, si esto dice de la perspectiva del análisis y del tono con que se expresan sus resultados, no explica aún exhaustivamente la elección del *Génesis*. Reiteramos nuestra convicción de que ella obedece al carácter de criatura *re-creada* desde el que se profiere la *confessio*. El mismo Agustín lo confirma en sus *Retractationes*: "...desde el libro primero hasta el décimo [de mis *Confesiones*] he escrito sobre mí; en los tres restantes, sobre las Sagradas Escrituras, a partir de donde dice: 'Y en el principio creó Dios el cielo y la tierra' hasta el descanso del sábado...".[27] Es el mismo Dios el que *hizo* todas las cosas y el que *hizo* a los hombres y el

[27] *... a primo ad decimum [Confessionum] de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram usque ad sabbati requiem". Retract.* II, 32.

que dejó que ellos lo buscaran a tientas. A esa búsqueda se refieren las *Confesiones* en lo que hace a su propósito global.

Como aclaración ulterior de este punto de vista, cabe la confrontación con algunos trabajos publicados en las últimas cinco décadas pero que, a diferencia de los aludidos al comienzo de estas páginas, buscan, en la subyacente unidad del texto, el hilo conductor capaz de dar cuenta de su estructura. Así, nos alejamos de quienes, a la manera de Pierre Courcelle o aun de Fulbert Cayré, entienden que la unidad entre las dos partes de la obra está dada por el propósito de la catequesis o, en todo caso, de un fin pastoral.[28] En este sentido, la razón asiste a George de Plinval quien, en uno de sus penetrantes análisis, subraya que lo central de las *Confesiones* no estriba tanto en el itinerario que describen cuanto en la interpretación que el mismo Agustín le confiere.[29] Tanto más lejos estamos de la posición de O'Meara quien considera que el hiponense, habiendo concebido el texto unitariamente, lo habría construido sin un plan determinado; más aún, para O'Meara el libro décimo constituiría un agregado posterior.[30]

Más rica en el plano hermenéutico, es la tesis de Knauer, porque ensaya una hipótesis desde el interior de la obra: Knauer intenta rastrear la unidad de la misma *Leitworte* así como citas escriturarias recurrentes, con el objeto de reconstruir el itinerario agustiniano.[31] Con todo, no parece extraer de ese minucioso trabajo las conclusiones del caso. En la misma dirección, Dönt plantea una suerte de *peregrinatio sapientiæ*, aunque sin precisar nítidamente los hitos que la jalonan.[32]

[28] Cf. Courcelle, P., *Recherches sur les 'Confessions' de saint Augustin*, Paris, Boccard, 1968, esp. p. 21 y ss. Cayré, F., "Mystique et sagesse dans les 'Confessions' de saint Augustin", en *Rech. de Sc. Rel.* 38, 1951, 443-460, perspectiva que retoma en "Le sens et l'unité des Confessions de saint Augustin", en *L'année théologique augustinienne*, 1953, 13-32.

[29] Plinval, G. de, *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, Corbeil-Essonnes, 1954, p. 101.

[30] Cf. O'Meara, J., *The Young Augustine*, State Island, 1965.

[31] Cf. Knauer, G.N., "Peregrinatio animae. Zur Frage der Enheit der augustinischen Konfessionen", *Hermes* (1957) 216-248.

[32] Cf. Dönt, E., "Zur Frage der Einheit von Augustins Konfessionen", en *Hermes*, 99, 1 (1971) 351-361.

En este último sentido, compartimos el enfoque, si bien no exactamente las conclusiones del viejo trabajo de Landsberg sobre esta cuestión. Su posición acaso no ha suscitado la atención merecida, tal vez porque su tipo de hermenéutica se adelanta a la época en que fue planteada. La interpretación de Landsberg se apoya en la tríada *memoria, contuitus* y *expectatio*. Según esta perspectiva, los nueve primeros libros de la obra constituirían la memoria, desde el momento en que en ellos se recuerda la vida pasada; el décimo representaría el presente de lo presente, ya que en él Agustín concentra su atención en los procesos anímicos que llevan a dichos recuerdos; finalmente, los tres últimos libros, al abordar la dialéctica tiempo-eternidad, giran en torno de la expectación de la vida trascendente.[33] Por razones similares, nos parece acertado el punto de vista de Pizzolato, para quien los hechos "autobiográficos" –entendido este término en sentido guittoniano– como *memoria sui* acaban subsumiéndose en la *memoria Dei*: lo "real" entra así en esa dimensión del alma donde habita Dios y sale de ella con el sello de la unificación racional.[34] Éste es exactamente el discurrir sinfónico de las *Confesiones* vistas en su totalidad lineal.

Sin embargo, el último autor citado, pese a haber dado con lo que nos parece constituye la unidad misma del texto, no confiere la menor importancia al pasaje que vemos como llave de apertura a esa unidad, esto es, como lo que explica su articulación interna. Más próximo a nuestra perspectiva, pero con la misma salvedad que se acaba de señalar, es el citado ensayo de Doucet que propone como esquema paradigmático de las *Confesiones* la tríada "*événement-présence-permanence*".[35]

El párrafo de XI, 29, 39 sugiere que, en realidad, hay efectivamente tres *movimientos* en la obra y no dos bloques. De alguna manera, esto fue percibido por quienes, advirtiendo que el libro X no puede incluirse en ninguno de ambos ni tampoco funciona a manera de nexo entre los dos, apelaron al trámite expeditivo de considerarlo un añadido posterior.

[33] Cf. Landsberg, P.L., "La conversion de saint Augustin", en *La vie spirituelle*, 48 (1936) 31-56.

[34] Cf. Pizzolato, L.F., *Le 'Confessioni' di sant'Agostino. Da biografia a 'confessio'*, Milano, Vita e Pensiero, 1968, p. 27 y *passim*.

[35] Cf. *op. cit.* (nota 4), p. 12.

En cambio, según nuestro punto de vista, la estructura de las *Confesiones* presenta tres "momentos" en la evolución interna del hiponense: el primero va del libro I al IX inclusive, el segundo está constituido precisamente por el libro X, y el tercero es el que conforman los tres últimos libros. Si, como sostenemos, el pasaje de XI, 29, 39 es una clave estructural de la obra ello obedece a que allí Agustín *conceptualiza* la articulación entre *distentio*, *intentio* y *extensio*, poniéndonos así sobre el rastro de la arquitectura del texto y, sobre todo, de su dinámica y coherencia internas. Lo cierto es que, como en cualquier otra instancia del pensar agustiniano reflejado en su producción escrita, esos tres movimientos y su sucesión ordenada aparecen en las *Confesiones* y justifican el diseño que muchas veces ha desconcertado al lector contemporáneo.

De hecho, en los nueve primeros libros, como subraya G. de Plinval, se lee la interpretación que el propio Agustín confiere a las vicisitudes que tejen su itinerario. Pero lo hace mostrándolas como *distentio*, precisamente porque las mira desde su condición de ya converso. Cabe recordar aquí, con Pietro Prini[36] que, si la biografía pudo nacer en la antigua Grecia, fue precisamente en la perspectiva del finalismo socrático y platónico, en la que, a través de las nociones de *télos* y de *skópos*, se captó la *unidad* de la vida humana, *bíos*, en cuanto contrapuesta a la dispersión de la *zoé* animal. Pero sólo cuando se pasa de la biografía a la autobiografía se alcanza el sentido auténtico de la historicidad, ya que el fin únicamente se puede aprehender en el contexto de un proyecto en acto. Sólo en estos términos entendemos, pues, que se puede calificar de "autobiográficos" esos primeros nueve libros.

Es el repliegue reflexivo de la *intentio* el movimiento en el que se toma conciencia de la historicidad, justamente porque desde la *intentio*, por contraposición a la unidad íntima del espíritu, y retrospectivamente, se advierte la fragmentación de una vida que no ha captado aún el contexto de un proyecto que la unifica y otorga

[36] Cf. Prini, P., "Temi agostiniani nel pensiero storico contemporaneo", en *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione*, Atti, vol. I, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1987, p. 286 y ss.

sentido a las vicisitudes de las que se hablaba; de ahí que nada tengan que ver las *Confesiones* con el "diario íntimo" de los modernos. En otras palabras, la *intentio* es aquella instancia en la cual se cobra conciencia tanto de la propia identidad unificadora como de la vocación a lo eterno que subyace en ella. ¿Y qué otra cosa son la *memoria sui* y la *memoria Dei*[37] con cuyo análisis Agustín culmina el libro X? Así pues, lo primero que se encuentra en la atenta indagación de este movimiento dado por la *intentio* es la conciencia de sí; a la luz de esta última se recoge la dispersión de la vida anterior disipada en la *distentio*. Se percibe, entonces, en el fondo de la propia alma, un Algo o un Alguien que habita en ella como llamado a una unión en el Ser, exenta de toda fragilidad.

Pero precisamente ese deseo de una consolidación del propio ser y, por tanto, de una felicidad sin fin –que constituye el motor mismo del alma en su devenir– ha de tener un objeto definido; sobre todo, el hombre debe poder nombrarlo, debe poder "ponerse" en relación con Él. Y, al ponerse en relación con Él, se descubre como criatura. Ahora bien, a menos que se trate del caso particular de un místico –y Agustín no lo es– para descubrir la riqueza de ese Creador que es, a la vez, Padre solícito, el hiponense dispone, de un lado, de la Escritura a la que le ha dado su fe; de otro, de su razón, que opera, particularmente, en contexto polémico. Particularmente la primera le otorga, como se ha ya sugerido, un punto de referencia "objetivo" que a sus ojos lo pone a salvo de una arbitrariedad puramente subjetiva, a lo que se añade la potencia y profundidad de su propia experiencia personal. De este modo, pues, Agustín construye una idea de Dios, y esa idea le permite construirse. En esta encarnizada indagación racional consiste la *extensio* de los tres últimos libros y por eso ellos culminan en la *quies* sabática, apenas entrevista en la *memoria Dei* que la *intentio* hace percibir.

Por todo esto creemos que el pasaje de X, 29, 39 constituye una clave de lectura de las *Confesiones*. No obstante, insistimos en que no se sostiene aquí que sea la única, sino sólo que permite una lec-

[37] Cf. Schmidt-Dengler, W., "Die 'aula memoriae' in den 'Konfessionen' des heiligen Augustin", en *Rev. des Ét. Aug.* XIV (1968), esp. p. 76 y ss.

tura lineal, sin hiatos, del texto en su conjunto. Pero de ningún modo se pueden descartar *a priori* otros pasajes posibles. Si lo hemos elegido ha sido porque éste da cuenta con especial nitidez de lo que hemos llamado el "*modus operandi* intelectual" agustiniano, en el sentido de que tipifica los tres movimientos en los que se articula dicho procedimiento habitual: la *distentio* expresada en el pasaje que nos ha ocupado sintetiza el momento de vana búsqueda de respuestas en lo externo al hombre, la *intentio* señala el momento de la atención del alma que se vuelve sobre ella misma, la *extensio* indica el impulso hacia lo trascendente. Por eso, no puede sorprender que esta tríada se refleje en la estructura de la obra más propia de Agustín, y aun la explique.[38]

A la vez, el enfoque que proponemos se encuadra en los caracteres atribuidos al pensamiento agustiniano: en primer lugar, confirma su esencial organicidad, ya que el pasaje seleccionado como clave muestra la congruencia estructural de la obra, por debajo de la letra puntual, y más allá aun de cambios de registro en la prosa. En segundo término, denota también el dinamismo del filosofar "sinfónico" del hiponense: lo hace al subrayar esos tres movimientos cuya articulación unifica el itinerario de Agustín visto por él mismo. Ya que de movimientos se trata, no puede sorprendernos, entonces, hallarlo inserto en el libro dedicado al tiempo. En tercer lugar, la importancia decisiva del pasaje insoslayable por la *intentio* nos hace encontrarnos una vez más con el pensador por excelencia de la interioridad.

Por último, la tríada elegida permite involucrar otras que también aparecen en el texto. Antes de mencionarlas, cabe hacer una aclaración: con la tradición escrituraria converge en Agustín la neoplatónica, precisamente tan proclive a las tríadas. Sin embargo, de la combinación de estos elementos resulta en el hiponense algo muy

[38] Hace años A. Rigobello ha publicado "'*Intentio-extensio-distentio*', modello ermeneutico della antropologia agostiniana", en *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova, Antenore, 1972, pp. 135-146. Con todo, en primer lugar, Rigobello no se propone allí aplicar este modelo hermeneútico a la estructura de *Confesiones*, que es lo que hemos intentado hacer. En segundo lugar, no acertamos a ver de qué manera esas páginas –sugestivas por otros conceptos– responden a lo sugerido en el título.

distinto. Como sucede con todo gran pensador, su síntesis constituye algo nuevo y, si bien no es difícil reconocer, en la superficie, la presencia de una y otra tradición, lo cierto es que el pensamiento agustiniano conforma algo irreductible a sus fuentes. En el caso del neoplatonismo, ciertas tesis parecen las mismas que las que se encuentran en Plotino. Sin embargo, su valor, función y hasta significación varían de modo sustancial al incorporarse a un esquema muy diverso, presidido por una mentalidad también muy diferente de la neoplatónica. La principal razón de esa diferencia es que el Dios al que se dirige Agustín *no* es lo Uno de Plotino; es un Dios de dimensión personal. Por otra parte, esa condición personal está vinculada con la radicalidad de su voluntad que, de un lado, crea; de otro, convoca a cada hombre de manera intransferible. Esto elimina todo rastro tanto de emanación como de mística en la que la individualidad se diluye. Ambos puntos, los más decisivos en las *Confesiones*, son, pues, los que las alejan de la perspectiva neoplatónica. Por cierto, el hiponense modula ese diálogo no sólo a través de la cadencia de los Salmos sino también con las categorías filosóficas de las que disponía. Por obvio que parezca, es menester reiterar que la presencia de las tríadas no hace sino confirmar su encuentro personal con un Dios trinitario. Volvamos, entonces, a ellas.

De hecho, respecto de la de ser, conocer, querer, la mera existencia es una *distentio*, mientras que se conoce para poder resignificar cuando se cobra conciencia en la *intentio* del propio ser; por último, en la *extensio*, una vez que el alma se percibe a sí misma en cuanto convocada, se quiere con intensidad responder al llamado divino. Otro tanto cabría decir de la constituida por memoria, inteligencia, voluntad: la memoria hace que el alma se perciba como dispersión; la inteligencia le permite iniciar su proceso de unificación intencional; la voluntad, protender hacia la fuente del Ser. Con respecto a la tríada medida, número o especie, y peso u orden, el primer elemento remite al puro existir, que es una *distentio* en la medida en que no constituye aún la vida propiamente humana, esto es, conciencia de sí y de la propia historicidad, que precisamente la *intentio* está llamada a procurar; finalmente, es la *extensio* el orden o peso al que está llamado el hombre en cuanto ser creado. Más evidente es aún la implicación en *distentio-intentio-extensio* de las tríadas propuestas, y mencionadas arriba, por Landsberg y Doucet.

Así pues, conviene volver a *Confesiones* XI, 29, 39 para recuperar el hilo conductor, cada vez que la inevitable riqueza de la prosa agustiniana nos haga correr el riesgo de encontrarnos, en cuanto lectores, *distentos in multa*.

Y sin embargo... Sin embargo, cabe desconfiar del reduccionismo propio de las supuestas "llaves de oro". No se pretende haber dado con ninguna definitiva; sólo con una posibilidad de lectura que resulte útil y válida, sin la absurda presunción de haber recorrido por completo la mente agustiniana. Por eso, quisiéramos parafrasear aquí al propio hiponense, cuando se refiere en XII, 25, 34 y 36, a las posibles interpretaciones de la intención de Moisés al redactar el *Génesis*: "Déjame, pues, que te lea y que elija un solo sentido, el que me hayas inspirado, verdadero, cierto y bueno, aunque me salgan al paso muchas cosas en este libro, donde muchas pueden ofrecerse. Que lo haga con tal fidelidad que, si dijera lo que efectivamente has pensado, lo exprese de manera recta y óptima; es necesario que me esfuerce en ello [...] Pero que, si otro, bajo la luz de la verdad, viera una cosa distinta, tampoco ella esté ausente en estas mismas palabras tuyas que se han de comprender".

V. Esta versión

No huelga hacer algunas breves aclaraciones relativas a los criterios que rigieron la redacción de esta versión. El principal ha sido el obvio supuesto de toda empresa de traducción: mantener el equilibrio entre la "lealtad textual", es decir, el respeto a la literalidad de la obra, y la limpidez con que esa literalidad se debe allegar al lector. Como sabemos, el fantasma que persigue a quien emprende la labor de traducir ha sido expresado por los italianos en su juego de palabras "*traduttore-traditore*". Se trata, pues, en todo caso, de traicionar lo menos posible. Pero, si bien esta tarea le ofrece al traductor de *Confesiones* la apasionante aventura de volver a bucear en un mar tan hondo como el agustiniano y descubrir cada vez en él nuevos arrecifes, le impone también un precio: el de saber que, al emerger, nunca puede entregar todos los tesoros contemplados en tal profundi-

dad. Por eso, un gran maestro de este oficio, Ángel Battistessa, solía decir que un buen novelista sabe cuándo su obra está terminada; un buen traductor, en cambio, sabe que la suya no lo está nunca. Y ello porque la traducción tiene algo de tarea imposible. De hecho, es una aproximación al infinito entre dos universos. No obstante la cercanía que se da en algunos casos, como la que hay entre el latín y el español, esos universos guardan diferencias que la evolución de la lengua hace, a veces, hasta insalvables.

Con el español se presenta, claro está, otro problema: el de las particularidades que asume en las diversas naciones hispanohablantes, es decir, las variaciones que existen entre ellas y el español tradicional. En este sentido, se ha intentado eludir tales particularidades, de manera de ofrecer una versión en nuestra lengua lo más tersa posible.

Esa neutralidad se buscó con el objeto de ampliar el espectro de lectores y, sobre todo, de evitarles en la lectura los sobresaltos con los que términos y giros poco familiares hubieran podido interrumpirla. Sin embargo, esto impuso sacrificar una riqueza retórica que las *Confesiones* hubieran merecido y que el vuelo lujoso del español más tradicional permite. Pero el propio autor fue quien nos instó a optar por lo primero, con algunas de sus detracciones de lo formal, acaso injustas, por ejemplo, la que se lee en I, 13, 21.

En otro orden, la profusión y extensión de las notas en esta versión obedece en parte, y como suele ocurrir, a la conciencia de no poder dar cuenta de todas las implicaciones del texto mismo. Pero también al hecho de haber considerado los diversos intereses desde los cuales lectores diferentes puedan acercarse a esta obra. Aquellos que pretenden únicamente aproximarse a este clásico ineludible, soslayarán muchas notas, pero quizás encuentren que algunas iluminan someramente el contexto social y cultural en el que fue escrito. Para quienes posean conocimientos de latín, ciertas otras les advertirán sobre precisiones y matices que la traducción no pudo recuperar. Con todo, la mayoría de las anotaciones atendió, particularmente, a dos propósitos. En primer lugar, mostrar, no sólo la organicidad de la obra, remitiendo a lo que se acaba de postular como una de sus claves fundamentales, sino aun la articulación in-

terna de cada libro y capítulo. En segundo término, y éste ha sido con mucho el objetivo central, las notas apuntan a señalar las tesis filosóficas agustinianas que subyacen casi en cada pasaje de las *Confesiones*. Se intentó dotarlas de la mayor claridad posible, para que fueran útiles tanto al especialista en historia de la filosofía como a quien no lo es. En pro de la claridad pretendida, pese al esfuerzo de síntesis, no se ha podido abreviar la extensión de algunas. Pero el carácter fundacional para Occidente que reviste el pensamiento de Agustín, el peso histórico de sus tesis, requería que, al menos, se advirtiera al lector sobre esas tesis, dejando en manos de quienes tuvieren un interés particular en ese aspecto el seguir ahondando en ellas. Las frecuentes remisiones internas entre las notas obedecen al propósito de ir iluminando progresivamente diferentes aspectos de las doctrinas de Agustín que subyacen en esta obra. Sucede que cada una de ellas es retomada por el hiponense en varias ocasiones y en diversos contextos dentro de las mismas *Confesiones*. Así, se ha optado por exponer esas doctrinas sucintamente, pero en distintas notas, para mostrar esos aspectos diferentes a medida que el texto avanza.

En el Índice encontrará el lector subtítulos que intentan orientarlo sobre el contenido de cada capítulo y volver más expeditiva la localización de un determinado pasaje. Puesto que no pertenecen a la redacción de Agustín sino que son responsabilidad de la traductora, tales subtítulos no han sido interpolados en el texto, precisamente para respetar su literalidad. En cuanto a las fechas y lugares que acompañan en este Índice cada uno de los nueve primeros libros, se refieren, obviamente, a los períodos de su pasado que Agustín va resignificando en el texto.

Párrafo aparte merece la cuestión bibliográfica en la presente versión, que ha sido hecha sobre la edición crítica de M. Skutella, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum*, Leipzig, 1934, la cual fue ocasionalmente confrontada con la más reciente de L. M. Verheijen, *C.C. Ser. Lat.*, Tournhout, 1981.

Puede llamar la atención la falta de un ítem dedicado a la bibliografía, con una lista de versiones, artículos y estudios monográficos sobre las *Confesiones*. Aun sin la pretensión de ser exhausti-

vo, un elenco semejante hubiera sido absolutamente inabarcable. Por eso, se ha optado por remitir a algunos comentarios de muy diversas épocas pero clásicos –los que aún hoy, precisamente por serlo, siguen teniendo vigencia– y cuyos títulos figuran en las notas de este Estudio Preliminar. Por lo demás, la riqueza temática de este texto es tal que torna interminable la enumeración de sus aspectos más específicos, los cuales también han sido objeto de estudios de muy diverso enfoque. Así, se prefirió la mención de los ensayos generales sobre esta obra y sobre el pensamiento agustiniano en general. Con todo, si se hubiere de aconsejar un elenco extremadamente exiguo de piezas bibliográficas, teniendo en cuenta diversidad de épocas de redacción, de enfoques y de propósitos, algunos títulos no pueden dejar de ser añadidos o subrayados.

Especialmente para introducirse en el ambiente social y cultural del hiponense es ineludible la lúcida mirada de Peter Brown en su *Augustine of Hippo. A Biography*, London, Faber and Faber, 1967. A la hora de localizar conceptos y lugares paralelos en el conjunto de la obra agustiniana, se ha volver a Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969. A quienes se interesen en un enfoque de corte más filológico, los ilustrarán particularmente los trabajos de Luigi Alici sobre aspectos puntuales, como el que se cita más atrás en la nota 15. Tradicionales y imprescindibles son los comentarios de A. Solignac, especialmente, su Introducción y notas a la edición de *Les Confessions*, Paris, Desclée de Brouwer, tomos 13 y 14 de las *Oeuvres de Saint Augustin*, 1962. En nuestra opinión, los estudios más recientes y atendibles sobre el pensamiento agustiniano son el de Dominique Doucet, citado en la nota 4, y el de Roberta De Monticelli, citado en la 12, ambos de perspectivas muy diversas entre sí.

Por último, dos menciones de agradecimiento se imponen: a Miguel de Torre, por su paciente espera en la entrega de los originales de esta versión; y a Diana Fernández, una joven estudiosa del hiponense, por su colaboración en la revisión técnica de esos originales.

Sobre el final de este breve Estudio Preliminar o, mejor aún, de estos apuntes de viaje en el recorrido que el lector ha de comenzar, quisiéramos hacer dos sugerencias. Ellas son, en realidad y a la vez, expresión de deseos. A todos nos suele suceder que olvidamos lo más obvio. Y hay dos cosas obvias en la superficie de *Las Confesiones*. La primera aparece enseguida y está constituida por un estilo que nos es extraño, un estilo que hereda la retórica antigua y se sirve de ella para reflejar un temperamento con vocación de absoluto, también ajena a nuestra desvaída y tibia cultura. Es un estilo pleno de exclamaciones, juegos de palabras, preguntas, dudas en suspenso, súplicas atormentadas, exaltaciones, sensualidad. Es el estilo de Agustín. La retórica no es en él un ornato, un sobreañadido, sino un modo de pensar y sentir que se ha dado en llamar "una metafisica en vocativo". Por lo demás, y desde un punto de vista, si se quiere, extrínseco, hay que recordar que todo hombre genial está por encima del círculo de su tiempo, pero no más allá de sus límites, porque cronológicamente emerge de él. Agustín se propuso narrar sus vicisitudes y fijar sus posiciones doctrinales ante los hombres de su mundo y, como no podía ser de otro modo, lo hizo en el lenguaje propio de ese mundo. Que el lector permanezca, pues, alerta para percibir, justamente a través de una retórica a la que quizá no sea inmediatamente permeable, la apasionada sinceridad del hiponense, pero también la admirable arquitectura conceptual de su obra.

La segunda sugerencia remite a un aspecto interior, el más profundo del texto. Esa arquitectura conceptual está impostada sobre un diálogo: el que se da entre un alma y una existencia ulterior, otro Yo. Agustín invita a sumarse a él; cuando menos, a escucharlo, a seguirlo en la alegría pasmosa de descubrir a ese otro Yo, como nos sucede también con el placer estético. El lector creyente seguramente lo hará reencontrando, tal vez, algún reflejo de su propia experiencia. Que el no creyente, pese a pertenecer a una época de distorsión de la religiosidad, escuche con la libertad que concede despojarse de prejuicios. Que goce y agradezca el privilegio de asistir al itinerario de una subjetividad excepcional, que se va construyendo en presencia de los otros y de un Otro.

SILVIA MAGNAVACCA

Milán, invierno de 2005

Confesiones

Libro I

I.1. Grande eres, Señor, y digno de toda alabanza; grande es tu poder y tu sabiduría no tiene término.[1] Pero quiere alabarte un hombre, una partícula de tu creación, un hombre ceñido por su mortalidad, y por el testimonio de su pecado, y por el testimonio de que resistes a los soberbios. Sin embargo, quiere alabarte un hombre, una partícula cualquiera de tu creación. Eres Tú quien lo impulsa a deleitarse en alabarte. Porque nos hiciste para ti e inquieto estará nuestro corazón hasta que descanse en ti.[2] Concédeme, Señor, saber y comprender si lo primero es invocarte o alabarte, y si primero ha de ser conocerte o invocarte. ¿Quién te invoca, si no te conoce? El que no te conoce puede invocar a otro. ¿O más bien te invoca para conocerte? Pero, ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? Y ¿cómo creerán, sin alguien que anuncie?[3] Alabarán al Señor quienes lo buscan, pues buscándolo, lo encuentran, y, encontrándolo, lo alaban.

Que yo te busque, Señor, invocándote; que yo te invoque, creyendo en ti, pues nos has sido predicado. Te invoca, Señor, mi fe, la que me diste, la que me inspiraste a través de la condición humana de tu Hijo, a través del ministerio de quien te anuncia.

II. 2. Y ¿cómo invocaré a mi Dios, a mi Dios y Señor? Ciertamente, lo llamaré a mí cuando lo invoque. Y ¿qué lugar hay en mí adonde pueda venir mi Dios, donde el Creador venga a mí, Él, que hizo el cielo y la tierra? Pero, ¿es que acaso, Señor, hay algo en mí que te contiene? ¿Acaso el cielo y la tierra, que Tu hiciste y en los

que me hiciste, te contienen? ¿O del hecho de que sin ti nada existiría de lo que existe se sigue que todo lo que es te contiene? Entonces, puesto que también existo yo, ¿por qué te pido que vengas a mí, si yo no existiría de no estar Tú en mí? Aun no estoy en los infiernos y, sin embargo, también allí estás. Pues, aunque descienda a los infiernos, allí estás presente.[4] Yo no existiría, Dios mío, no existiría absolutamente, si no estuvieras en mí. Mejor aún, yo no existiría, si no existiera en ti, de quien provienen todas las cosas, por quien todas las cosas fueron hechas, en quien son todas las cosas.[5] Es así, Señor, es así. ¿Adónde te llamo, si estoy en ti, de dónde vendrías a mí? Pues, ¿adónde, fuera del cielo y la tierra, me habría de retirar, para que desde allí vinieras a mí, Dios mío, que dijiste: "Yo lleno el cielo y la tierra"[6]?

III. 3. ¿Te contienen acaso el cielo y la tierra, dado que Tú los llenas? ¿o no será que los llenas y sobra, porque no te abarcan? Entonces, cuando has llenado el cielo y la tierra, ¿dónde se derrama lo que queda de ti? ¿o es que no te es menester ser contenido por criatura alguna, Tú, que las contienes a todas, puesto que lo que llenas lo llenas conteniéndolo? No son ciertamente los vasos llenos de ti los que te hacen estable, puesto que, aunque ellos se quiebren, Tú no te derramas. Y, cuando te derramas sobre nosotros, no eres Tú quien se cae sino quien nos levanta, no eres el que se derrama sino el que nos recoge. Todas las cosas que llenas, las llenas todas completamente de ti. ¿O es que, al no poder todas ellas abarcarte todo entero, contienen una parte de ti, la misma parte todas y a la vez? ¿O quizá contienen una parte cada una, mayor las más grandes; menor, las más pequeñas? Así pues, ¿acaso hay alguna parte tuya que es mayor y otra que es menor?, ¿o bien estás todo entero en todo lugar, sin que nada te contenga por completo?[7]

IV. 4. ¿Qué es, entonces, mi Dios? ¿Qué es, pregunto, sino el Señor Dios? ¿Qué Señor hay fuera del Señor? ¿O quién es dios, salvo nuestro Dios?[8] Oh, supremo, óptimo, potentísimo, todopoderoso, misericordioso y justísimo; existes del modo más secreto y más presente, hermosísimo y fortísimo, inmóvil e inasible; inmutable, todo lo cambias; nunca nuevo y nunca viejo, renuevas todas las cosas y

precipitas en la vejez a los soberbios sin que ellos lo perciban;[9] siempre en acción, siempre en reposo, recoges sin necesitarlo, sostienes, llenas y proteges, creas, alimentas y perfeccionas; buscas, aunque nada te falte. Amas y no ardes, te consume el celo y no mengua tu seguridad, te arrepientes y no sufres, te enojas sin perder la calma, cambias de obra pero no de designio, recoges lo que encuentras y no has perdido jamás; nunca pobre, gozas en la abundancia; nunca avaro, reclamas intereses. Se te da de más para ponerte en deuda, pero ¿quién posee algo que no sea tuyo? Pagas deudas, y nada debes a nadie; das, y nada pierdes. ¿Y qué decimos, Dios mío, vida mía, santa dulzura mía, qué se dice, cuando se habla de ti? ¡Ay de los que callan sobre ti! Porque, aun locuaces, son mudos.

V. 5. ¿Quién me concederá reposar en ti? ¿Quién me concederá que vengas a mi corazón y lo embriagues, para que yo olvide mis males y abrace mi único bien: Tú? ¿Qué eres para mí? ¡Ten piedad de mí! ¡que yo pueda hablar! ¿Qué soy para ti, para que me ordenes amarte y te enojes y me amenaces con inmensos males, si no lo hago? ¿Acaso es un mal menor no amarte? ¡Ay de mí! Dime, por piedad, Señor Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: tu salvación soy Yo. Dilo de manera que lo oiga. He aquí, Señor, ante ti están los oídos de mi corazón. Ábrelos y di a mi alma: tu salvación soy Yo. Que yo corra tras esa voz y te dé alcance. No quieras ocultarme tu rostro, que yo lo contemple, muera o no muera.[10]

6. Estrecha es la mansión de mi alma para que Tú vengas a ella; que se ensanche, pues, gracias a ti. Está en ruinas, reconstrúyela. Tiene cosas que ofenden a tus ojos, lo confieso, lo sé. Pero ¿quién la limpiará? ¿a quién, fuera de ti, acudiré? De mis cosas ocultas purifícame, Señor, y de las ajenas preserva a tu siervo. Creo, y por eso hablo, Señor, Tú lo sabes. ¿Acaso no he proclamado ante ti mis delitos, Dios mío; acaso no has perdonado la impiedad de mi corazón? No entablo juicio contigo, que eres la verdad; no quiero engañarme, ni que mi iniquidad se mienta a sí misma. No, no entablo juicio contigo, porque, si tomas en cuenta las faltas, ¿quién, Señor, quedará en pie?[11]

VI. 7. Sin embargo, permíteme hablar ante tu misericordia, a mí, que soy tierra y ceniza; permíteme hablar, pues he aquí que me diri-

jo a tu misericordia, no a un hombre que se mofaría de mí. Quizá, Tú también lo hagas, pero, vuelto hacia mí, te apiadarás. ¿Qué es lo que quiero significar, Señor, sino que ignoro de dónde he venido a dar aquí, a esta, por así decir, vida que muere, o a esta muerte que vive?[12] No lo sé. Aquí me recibieron los consuelos de tus misericordias, como oí decir a mis padres según la carne, a aquel de quien y a aquella en quien Tú me formaste en el tiempo, pues yo no lo recuerdo. Me acogieron, pues, los consuelos de la leche humana, y ni mi madre ni mis nodrizas se llenaban los pechos, sino que Tú, a través de ellas, nutrías mi infancia según tus disposiciones y las riquezas que has depositado en lo hondo de las cosas. Eras Tú, también, quien me concedías el no querer de estas mujeres más de lo que les dabas. Mi madre y mis nodrizas pretendían, obedeciendo a un afecto ordenado, ofrecerme lo que habían recibido en abundancia de ti. Pues era un bien para ellas el bien que de ellas me venía. No provenía de ellas, no, pero por ellas pasaba. De ti, efectivamente, provienen todos los bienes, oh Dios. De mi Dios proviene mi salud, en todo sentido.[13] Yo no lo supe hasta más tarde, cuando Tú me lo gritaste por medio de esos mismos dones que me concedes, interiores y exteriores. Pues, por entonces, yo sólo sabía mamar y adherir a lo que halagaba a mi carne o llorar ante lo que la disgustaba, no otra cosa.

8. Más tarde, comencé también a reír; primero, dormido; después, despierto. Esto es, al menos, lo que de mí me han contado, y he creído, puesto que así vemos hacer a los otros niños, dado que no recuerdo estas cosas mías. Y he aquí que, poco a poco, comencé a percibir en dónde me hallaba, y quería manifestar mis deseos a aquellos que podían satisfacerlos, pero no lo conseguía, porque esos deseos estaban dentro de mí, y ellos fuera, sin poder ingresar por ninguno de sus sentidos en mi alma. Así que yo agitaba mis miembros y daba gritos, como signos de lo que quería; ésos eran los pocos signos que podía hacer y ése, el modo como podía hacerlos, aunque no reflejaban fielmente mi voluntad. Y, cuando no me complacían, ya sea por no comprenderme, ya por no dañarme, me irritaba con los mayores que no se me sometían, con esas personas libres que rehusaban ser esclavos, y me vengaba de ellas llorando. Así, aprendí, son los niños, según los que he podido conocer; así fui yo también, como los mismos niños me lo han revelado sin saberlo, mejor que el saber de quienes me criaron.

9. He aquí que, después de mucho tiempo, mi infancia ha muerto y yo vivo. Pero Tú, Señor, siempre vives sin que nada muera en ti, porque antes de los primeros siglos y antes de todo aquello de lo que cabe decir "antes", Tú existes.[14] Eres Dios y Señor de cuanto has creado; en ti permanecen estables las causas de todas las cosas inestables; inmutables, los orígenes de todo lo mudable; en ti viven las ideas o razones sempiternas de todo lo irracional y temporal.[15] Dime, di a quien te suplica, oh Dios, dime, misericordioso, a mí, miserable, si mi infancia ha sucedido a algún período ya muerto de mi vida. ¿Acaso es aquel que he transcurrido en las entrañas de mi madre? Pues también de él, sí, he tenido algunas noticias y visto algunas mujeres encintas. ¿Qué hubo antes, dulzura mía, Dios mío? ¿Existí en alguna parte o fui alguien? No tengo quien me diga estas cosas, ni mi padre ni mi madre pudieron, ni la experiencia de los otros, ni mi memoria. ¿O es que te ríes de mí cuando te hago estas preguntas y me ordenas alabarte y confesarte sólo por lo que conozco?

10. Yo te confieso, Señor del cielo y la tierra,[16] proclamando tu alabanza por mis comienzos y mi primera infancia, de la que no tengo recuerdo.[17] Pero Tú concediste al hombre hacer conjeturas sobre estas cosas, siguiendo a los demás, y, dando crédito aun al testimonio autorizado de las mujercillas, creer muchas cosas de sí mismo. Yo existía, en efecto, y por entonces vivía, y, al terminar mi infancia, ya buscaba los signos por los que quería hacer conocer a los demás mi sentir. ¿De dónde ha de venir un ser animado semejante, sino de ti, Señor? ¿O alguien será artífice de sí mismo? ¿O procederá de alguna otra fuente el ser y el vivir que discurren en nosotros, sin que nos crees Tú, Señor, para quien el ser y el vivir no son dos cosas distintas, porque el grado supremo del ser y el grado supremo de la vida son lo mismo? Tú eres, efectivamente, el sumo ser; no cambias, ni en ti llega a su ocaso el día de hoy. Pero sí, sí llega, porque en ti existen también todas estas cosas, que no tendrían caminos por donde transitar, si Tú no las contuvieras. Y porque tus años no perecen, tus años son un hoy. ¡Cuántos días nuestros y de nuestros padres han transcurrido ya por tu hoy, y de él han recibido su medida y, de alguna manera, existido! Y pasarán más todavía, y recibirán su medida y, de alguna manera, existirán. Pero Tú, Tú eres el mismo y todas las cosas del mañana y más adelante, las has hecho hoy; todas las

de ayer y más atrás las haces hoy.[18] ¿Qué me importa que alguno no entienda? Alégrese también él, diciendo: ¿qué es esto? Y que prefiera hallarte, no encontrando, que, encontrando, no hallarte.

VII. 11. ¡Escucha, oh Dios! ¡Ay de los pecados de los hombres! Es un hombre quien lo dice y Tú te apiadas de él, porque lo hiciste, pero no hiciste el pecado que hay en él. ¿Quién me recuerda el pecado de mi infancia? Pues nadie es puro ante ti, ni siquiera el recién nacido de un día de vida sobre la tierra.[19] ¿Quién me lo recuerda? ¿quizá cualquier niñito presente, en quien veo lo que de mí no recuerdo? ¿En qué pecaba entonces? ¿Acaso en ansiar el pecho materno, con la boca abierta, llorando? Si lo hiciera ahora, si ahora ansiara así, abriendo la boca, no ya, sin duda, el pecho materno sino el alimento propio de mi edad, sería objeto de burla y se me reprendería con toda razón. Así pues, hacía yo, en aquel entonces, cosas reprensibles, pero, como no podía comprender a quien me censurase, ni la costumbre ni la razón permitían que se me reprendiera. De hecho, extirpamos y arrojamos fuera de nosotros estas cosas al crecer, mas no he visto a nadie que, cuando limpia algo, conscientemente deseche también lo bueno. ¿O acaso aun para esa edad era bueno llorar para pedir lo que sería perjudicial que se me diera, indignarme violentamente con personas libres y mayores que no se me sometían, y hasta con mis padres? ¿Era bueno intentar golpear a muchos que, más prudentes, no secundaban mi menor capricho, hacerles daño porque se negaban a obedecer órdenes que hubiera sido perjudicial cumplir? Es inocente la fragilidad de los miembros infantiles, no el alma de los niños. Yo he visto y observado los celos de un pequeño: todavía no hablaba y ya, pálido y con malos ojos, miraba a su hermano de leche. ¿Quién ignora esto? Las madres y las nodrizas se prometen corregirlo con no sé qué remedios. A menos que sea también inocencia no soportar el compartir con un hermano, con extrema necesidad de auxilio y que no vive todavía sin ese alimento, la fuente de leche que mana con riqueza y abundancia. Pero se toleran con largueza estas cosas, no por nulas o pequeñas, sino porque desaparecerán con la edad. Prueba de ello es que las mismas no se pueden admitir, con ánimo parejo, cuando se descubren en alguien mayor.

12. Así pues, Señor y Dios mío, Tú has dado la vida al niño, y

un cuerpo al que, como vemos, dotaste de sentidos; lo has entretejido con miembros, lo has embellecido con hermosa figura y, para que el conjunto fuera incólume, has introducido en él todos los impulsos de la vida. Tú me ordenas alabarte en estas obras, confesarte y celebrar tu nombre, porque eres un Dios todopoderoso y bueno, aun cuando no hubieses hecho más que esto, ¡oh Altísimo! Ningún otro puede hacerlo, salvo Tú, ¡oh Unidad por la que existe toda medida, ¡oh Forma perfecta que das la forma a todas las cosas y a todas ordenas por tu ley![20] Yo no me acuerdo, Señor, de haber vivido esa edad; acerca de ella, el relato de otros he creído, y he conjeturado mi comportamiento de entonces viendo a los demás niños. Con todo, aun cuando esta conjetura sea muy digna de crédito, soy renuente a asociarla con mi vida, la que vivo en este mundo. En la medida en que esta edad pertenece a las tinieblas de mi olvido, equivale a la que viví en el seno materno. Pues, si he sido concebido en la iniquidad, y en el pecado mi madre me nutrió en su seno,[21] ¿dónde, Señor, te ruego me digas, dónde o cuándo yo, tu siervo, he sido inocente? Pero he aquí que abandono aquel tiempo: ¿qué he de hacer todavía con él, si de él no conservo ningún vestigio?

VIII. 13. Al salir de la primera infancia, prosiguiendo hacia este punto, ¿no llegué a la puericia? ¿O debo decir, más bien, que ella vino a mí, sucediendo a la infancia? Pero la infancia no se fue: ¿adónde, en efecto, habría ido? Y sin embargo, ya no estaba, pues no era yo un infante sin palabras sino un niño que hablaba. Recuerdo eso. Pero cómo aprendí a hablar es cosa que advertí después. No era que las personas mayores me enseñaran, presentándome las palabras según un cierto orden, como se hace un poco más tarde con la enseñanza de las letras. Fui yo mismo, con la mente que me diste, Dios mío. Por medio de gemidos, gritos y gestos diferentes, yo quería expresar el sentir de mi corazón, para que se hiciera mi voluntad, pero no podía ni expresar todo lo que quería, ni a todos aquellos a quienes deseaba hacerlo. Entonces, recurría a la memoria. Cuando ellos nombraban alguna cosa y cuando, junto con esa voz, lo indicaban con algún movimiento del cuerpo, yo observaba y retenía que esa cosa era llamada por ellos con una voz que hacían resonar todas las veces que querían señalarla. Por lo demás, esa intención se traslucía en los gestos, lenguaje natural de to-

dos los pueblos, los que se hacen con el rostro, con el girar de los ojos, y con el movimiento de los miembros; y se traducía también en el tono de la voz, que indica la afección del alma cuando ella pide, retiene, rechaza o evita algo. De esta manera, las palabras, puestas en su lugar en diversas oraciones, y escuchadas a menudo, me iban dando a entender poco a poco de qué cosas eran signos. Una vez habituada mi boca a esos signos, ya expresé mis deseos por medio de ellos. Así, me comunicaba con aquellos entre quienes vivía mediante los signos que sirven para enunciar la propia voluntad, y me adentré más profundamente en la tormentosa sociedad de la vida humana, dependiendo todavía de la autoridad de mis padres y del arbitrio de los mayores.

IX. 14. ¡Dios, Dios mío! ¡Cuántas miserias y engaños experimenté entonces, cuando, siendo niño, se me proponía como vida recta seguir a quienes me impulsaban a brillar en este mundo, a sobresalir en las artes de la palabrería, servil acceso a los honores de los hombres y a las falsas riquezas! Se me entregó a la escuela para aprender allí las letras, cuya utilidad yo, desdichado, ignoraba. Y sin embargo, si era remiso en aprender, se me castigaba. Elogiaban esto las personas mayores; muchos antes, llevando esta vida, habían abierto sendas agobiantes, por las que se nos obligaba a transitar a los hijos de Adán con múltiples fatigas y dolor. Con todo, encontramos, Señor, hombres piadosos y aprendimos de ellos, como podíamos, acerca de ti; aprendimos que eres alguien grande, que puedes, aun sin mostrarte a nuestros sentidos, escucharnos y socorrernos. De modo que, todavía niño, comencé a implorarte, auxilio y refugio mío, y en esa invocación rompía los lazos de mi lengua, y te rogaba yo, pequeño, con no pequeño fervor, que en la escuela no me azotaran. Cuando no me escuchabas, no ciertamente para confundirme, se burlaban de mí los mayores; hasta mis propios padres, que no me deseaban el menor mal, se reían de mis golpes que eran por entonces un mal grande y grave para mí.

15. Me pregunto, Señor (me lo pregunto pues cierta necedad conduce también a esto), si existe acaso un espíritu tan grande, que adhiera a ti con tan fuerte afecto, unido santamente a ti con tan potente amor que considere poca cosa los potros, los garfios y similares instrumentos de tortura, para librarse de los cuales en cada lu-

gar de la tierra se te dirigen súplicas con gran temor. Me pregunto si hay alguien que se burle de quienes les tienen horror, como mis padres se reían de los castigos que los maestros nos infligían a los niños.[22] Pues nosotros no les temíamos menos ni te implorábamos menos para evitarlos, y sin embargo, pecábamos escribiendo, leyendo o estudiando las letras menos de lo que se nos exigía. No era, Señor, por falta de memoria o de ingenio, ya que quisiste darnos suficiente para esa edad, sino que nos gustaba jugar, cosa que castigaban en nosotros aquellos que hacían lo mismo. En realidad, las pamplinas de los mayores se llaman "negocios", pero cuando ellos las encuentran en los niños, los castigan.[23] Y nadie se compadece de los niños ni de los adultos ni de ambos. A menos que algún buen juez apruebe que yo haya sido azotado porque de niño jugaba a la pelota y el juego me impedía aprender rápido las letras, con las que, ya mayor, habría de jugar más vergonzosamente. ¿Acaso hacía otra cosa el mismo que me golpeaba? Si, en alguna nimia discusión, él era derrotado por un compañero de enseñanza, ¿no lo atormentaban la bilis y la envidia más que a mí, cuando en un partido de pelota yo era vencido por otro jugador?

X. 16. Y, sin embargo, yo pecaba, Señor Dios, que ordenas y creas todas las cosas naturales, y que eres el único juez de todos los pecados. Sí, pecaba, Señor Dios mío, obrando contra esos preceptos de mis padres y maestros. Pues más tarde podía utilizar bien las letras que los míos, cualquiera fuera su intención, querían que aprendiera. Pero no era para elegir algo mejor que yo los desobedecía, sino por amor al juego. Amaba en los certámenes las soberbias victorias y se me grababan en los oídos fábulas falaces, que me hacían sentir más ardiente inquietud, y la misma curiosidad hacía brillar más y más mis ojos, ante los espectáculos, juegos de los mayores. Quienes los ofrecen son elevados a tan alta dignidad, que casi todos desean eso para sus hijos. Sin embargo, aprueban de buen grado que éstos sean castigados, si tales espectáculos los apartan del estudio, por medio del cual desean que ellos lleguen a su vez a ofrecerlos.

Mira, Señor, con misericordia estas cosas y líbranos, a nosotros que ya te invocamos; libra también a quienes aún no lo hacen, para que te invoquen y sean liberados por ti.

XI. 17. Había oído hablar yo, todavía niño, de la vida eterna que nos prometiera la humildad del Señor, nuestro Dios, que descendió hasta nuestra soberbia. Se me persignaba ya con la señal de la cruz y se me imponía la sal, ya desde que salí del vientre de mi madre, quien tenía puesta mucha esperanza en ti.[24] Tu viste, Señor, que, cuando todavía no había dejado la infancia, cierto día, una opresión en el pecho con repentina fiebre me puso en el umbral de la muerte. Viste, Dios mío, que ya eras mi custodio, con qué impulso del alma y con cuánta fe reclamé de la piedad de mi madre y de la madre de todos nosotros, tu Iglesia, el bautismo de tu Cristo, Dios y Señor mío. Y, turbada la madre de mi carne, que con mayor amor aún daba a luz mi salvación eterna, con el corazón casto en tu fe, ya se había apresurado para procurar que yo fuera iniciado en los sacramentos de la salvación y que fuera purificado, confesándote, Señor Jesús, para la remisión de los pecados, cuando al punto mejoré. Se dilató, entonces, mi purificación, como si fuera necesario que, de continuar viviendo, me ensuciara más, puesto que, ciertamente, después del baño sagrado, me haría culpable más grave y peligrosamente al caer en despreciables delitos. De manera que ya creía yo, y mi madre y todos en la casa, con la sola excepción de mi padre, quien, con todo, no derrotó en mí el derecho de la piedad materna, para impedirme creer en Cristo, como él aún no creía. Mi madre se afanaba para que Tú, Dios mío, fueras mi padre más que él, y en eso la ayudabas a superar al marido, a quien, a pesar de ser mejor, servía, porque de ese modo te obedecía en verdad a ti, que así lo has ordenado.

18. Te ruego, Dios mío, quisiera saber, si Tú también lo quieres, con qué fin mi bautismo fue aplazado entonces; si fue para bien mío que eso me haya como aflojado las riendas del pecado o no. Pues, ¿de dónde viene que todavía ahora de unos y otros resuene en mis oídos la frase: "Déjenlo hacer, que todavía no está bautizado"? De la salud del cuerpo, no decimos: "Dejen que se hiera más, que todavía no está curado". ¡Cuánto mejor hubiera sido ser sanado rápidamente y conseguir, con mi diligencia y la de los míos, que, recobrada la salud de mi alma quedara bajo tu protección, que me la hubieras concedido! Sí, mejor hubiera sido. ¡Cuántas y cuán grandes tempestades de tentación se cernían después de la infancia! Bien las conocía mi madre, que prefería que se enfren-

tara a ellas mi barro, antes que el mismo sello que después se formaría sobre él.[25]

XII. 19. Durante mi misma infancia, sobre la que se tenían menos prevenciones que sobre la adolescencia, yo no amaba las letras y odiaba que se me obligara a su estudio. Pero de todos modos lo hacían, lo que resultó un bien para mí, aunque yo no procediera bien. Yo no obraba bien: no hubiera aprendido de no haber sido obligado. Pues nadie obra bien si lo hace a pesar suyo, aunque sea bueno lo que hace. Tampoco quienes me forzaban hacían bien; el bien para mí procedía de ti, Dios mío. Al obligarme a aprender, ellos no tenían en mente más que saciar los insaciables apetitos de una opulenta pobreza y de una ignominiosa gloria. En cambio, Tú, que tienes contados nuestros cabellos, te servías para mi provecho del error de todos los que me instaban a aprender, y aun del mío, pues yo no quería aprender; de eso te servías para mi castigo, que indigno de él no era, tan pequeño y tan gran pecador. Así, de quienes no obraban bien, Tú sacabas un bien para mí; a mí mismo, pecador, me retribuías con justicia. Pues así lo has establecido y así es: que toda alma desordenada sea un castigo para sí misma.

XIII. 20. Ni siquiera ahora me explico a satisfacción por qué razón aborrecía yo las letras griegas, en las que me había iniciado desde muy pequeño. Amaba, en cambio, las latinas, no las de los primeros maestros, sino las que enseñan los llamados "gramáticos". Pues las primeras, en las que se aprende a leer, escribir y contar, no me resultaban menos pesadas y fastidiosas que las griegas. ¿De dónde, sin embargo, procedía también esto sino del pecado y de la vanidad de la vida, por ser yo carne *y* soplo que pasa y no vuelve?[26] Pues eran mejores, en cuanto más ciertas, aquellas primeras letras, por las cuales se formaba en mí, y se formó y la conservo, la facultad de leer lo que encuentro escrito, y de escribir si lo deseo, que esas otras por las que se me obligaba a recordar los extravíos de no sé qué Eneas,[27] olvidado de los míos, y llorar la muerte de Dido. Ella se mató por amor, mientras que yo mismo, el más desventurado, con los ojos secos, en esas cosas iba muriendo a ti, Dios mío, que eres mi vida.

21. Pues, ¿qué es más miserable que un miserable que no tiene misericordia de sí mismo y llora la muerte de Dido, que obedecía a

su amor por Eneas, pero no llora su propia muerte, que obedecía a no amarte a ti, Dios, luz de mi corazón, pan de la boca íntima de mi alma, poder que fecunda mi mente y el seno de mi pensamiento? No te amaba, fornicaba lejos de ti, mientras de todas partes resonaba: "¡Bravo! ¡Bravo!" Porque la amistad de este mundo es una fornicación lejos de ti; "¡Bravo! ¡Bravo!" se dice para avergonzar al hombre que no se conduce así. No lloraba por esto y lloraba a Dido, "muerta y por el hierro traspasada".[28] Abandonándote, corría en pos de tus últimas criaturas y, tierra, yacía en tierra. Y, si se me hubiera prohibido leer esas cosas, habría sufrido, por no leer lo que me hacía sufrir. Tales locuras se consideran letras más nobles y provechosas que aquellas otras con las que aprendí a leer y escribir.

22. Pero ahora clame mi Dios en mi alma y dígame su verdad: no es así, no es así. Es mejor absolutamente aquella primera enseñanza. Pues heme aquí, más dispuesto a olvidar los pasos errantes de Eneas y todos los asuntos de esta clase que a no leer y escribir. En las puertas de las escuelas de los gramáticos hacen colgar cortinas, pero, más que para velar el secreto, para encubrir el error.[29] No se alcen contra mí aquellos a quienes ya no temo mientras te confieso a ti, Dios mío, lo que mi alma anhela. Descanso censurando mis malos pasos para amar tus buenas sendas. No clamen contra mí los que venden y compran la gramática, porque, a la pregunta de si es verdad que antiguamente Eneas vino a Cartago, como dice el poeta, los menos instruidos responderán que no lo saben, los más doctos negarán que es verdad. Y si pregunto con qué letras se escribe el nombre de Eneas, todos los que las aprendieron me lo dirán exactamente, según el pacto y la convención por los que los hombres establecieron entre sí el valor de esos signos. Además, si pregunto cuál de estas cosas alguien olvidaría con mayor perjuicio para su vida, si leer y escribir o esas fantasías poéticas, ¿quién no ve lo que respondería aquel que no se haya olvidado completamente de sí mismo? Así pues, pecaba yo de niño, al preferir tales naderías a estas cosas más útiles o, mejor dicho, odiaba éstas y amaba aquéllas. Por otra parte, era para mí odiosa cantinela "uno más uno: dos" y "dos más dos: cuatro", mientras que me resultaba delicioso el espectáculo de la apariencia del caballo de madera repleto de gente armada, y el incendio de Troya, y "hasta la sombra de ella, de Creusa".[30]

XIV. 23. ¿Por qué, entonces, también odiaba la literatura griega que canta tales cosas? Pues aún Homero es experto en tejer fábulas de esa clase y es dulcísimamente vano, no obstante lo cual me era amargo cuando era yo niño. Supongo que también lo es Virgilio para los niños griegos, cuando se los obliga a aprenderlo como a mí me obligaban a aprender a Homero. Evidentemente, era la dificultad, sí, la dificultad de aprender una lengua extranjera lo que esparcía de hiel toda la suavidad griega de las narraciones imaginarias. Pues, yo no conocía las palabras aquellas y para que las conociera se me amenazaba violentamente con castigos crueles y temibles. Es cierto que no conocía ninguna palabra latina en mi primera infancia; sin embargo, las aprendí sin temor, ni tormento alguno, entre las caricias de las nodrizas y los gozos y risas de los que conmigo jugaban. En verdad, las aprendí sin estar urgido por la pesadumbre de los castigos, porque me apremiaba mi corazón para manifestar lo que él concebía, lo cual no hubiera sucedido, si no hubiera aprendido algunas palabras, no de los que me enseñaban sino de los que hablaban, en cuyos oídos yo iba dejando caer cuanto sentía. Esto muestra suficientemente que, a la hora de aprender, tiene mayor fuerza el espontáneo deseo de saber que la temerosa necesidad.[31] Pero se restringe con ésta el flujo de la curiosidad, según tus leyes, Dios, tus leyes que, desde las palmetas de los maestros hasta las pruebas de los mártires, sirven para mezclar, con amarguras saludables que nos reconducen a ti, el ponzoñoso deleite que nos había separado de ti.

XV. 24. Escucha, Señor, mi súplica, para que no decaiga mi alma bajo tu enseñanza, ni desfallezca yo al confesar tu misericordia, por la que me arrancaste de todos mis pésimos caminos; sé para mí más dulce que todas las seducciones que yo seguía, haz que te ame con todas mis fuerzas, que me aferre a tu mano con todo mi corazón y apártame de toda tentación hasta el fin. Pues he aquí que Tú, Señor, eres mi rey y mi Dios; sírvate cuanto de útil aprendí de niño, sírvate lo que hablo y escribo, lo que leo y cuento. Porque, cuando aprendía aquellas cosas vanas, tú me dabas una enseñanza y me has perdonado el pecado de deleitarme en ellas. En ellas aprendí muchas palabras útiles que, con todo, también se pueden aprender en materias no vanas y ése es el camino seguro que deberían transitar los niños.

XVI. 25. Pero, ¡ay de ti, torrente de la costumbre humana! ¿Quién te resistirá? ¿Cuándo te secarás? ¿Hasta cuándo arrastrarás a los hijos de Eva hacia ese mar inmenso y sobrecogedor que a duras penas atraviesan quienes se aferran al leño?[32] ¿No ha sido en esa tradición donde he sabido de Júpiter, tronante y adúltero a la vez? Ciertamente, Júpiter no podía tronar y cometer adulterio al mismo tiempo, pero se le ha hecho hacer ambas cosas simultáneamente para autorizar la imitación de un adulterio real con el incentivo de un falso trueno. ¿Qué maestro de los que portan pénula[33] prestaría oídos sin alterarse a un hombre de su misma profesión que proclamara: "Homero inventaba estas ficciones y transfería las cosas humanas a los dioses, pero preferiría que hubiera pasado las divinas a nosotros"? Más verdadero sería decir que, sin duda, él inventaba esas ficciones, pero con ellas concedía a los hombres disolutos atributos divinos, con el fin de que las infamias no se consideraran infamias y de que pareciera que quienquiera las llevara a cabo no imitaba a los perdidos sino a dioses celestiales.

26. Y, sin embargo, ¡oh río infernal de la costumbre en tu torrente son arrojados los hijos de los hombres juntamente con el precio que pagan por aprender estas cosas! Y se trata de un asunto de importancia, ya que se hace públicamente, en el foro, al amparo de las leyes que establecen honorarios y sueldos públicos.[34] Y golpeas contra las rocas, bramando: "Aquí se aprenden las palabras, aquí se adquiere la elocuencia, imprescindible para persuadir, en cualquier materia y desarrollar las propias opiniones". Así pues, no conoceríamos los términos como "lluvia de oro", "regazo", "engaño", "bóveda del cielo" y otros que figuran en el pasaje de Terencio, si el poeta no hubiera introducido en él un joven que se propone tomar a Júpiter como modelo de su estupro, mientras contempla cierta imagen pintada en la pared. En ella se representa a Júpiter, que, como se dice, bajo la forma engañosa de lluvia de oro ultraja el regazo de Dánae. Y escucha cómo se incita a la lujuria con ese, por así decir, magisterio celeste: "¡y qué dios, exclama, que hace temblar con tremendo trueno la bóveda celeste! Y yo, hombrecillo, ¿no haría otro tanto? En verdad lo hice, y muy a gusto".[35] De ninguna manera se aprenden mejor esas palabras a través de tales torpezas, sino que es con aquéllas como éstas se cometen más con-

fiadamente. No acuso a las palabras mismas, que son como vasos escogidos y preciosos, sino al vino del error que en ellos nos vertían maestros ebrios. Y, si no lo bebíamos, éramos azotados, sin que nos fuera permitido apelar a algún juez sobrio. Sin embargo, Dios mío, en tu presencia puedo recordarlo ya sin peligro; yo aprendía con gusto esas cosas, me deleitaba en ellas, desdichado, y por ello se decía de mí que era un niño que ofrecía grandes esperanzas.

XVII. 27. Permíteme, Dios mío, decir algo también de mi ingenio, don tuyo, y de los delirios en que lo consumía. Se me proponía una actividad que tenía muy inquieta a mi alma, tanto por el premio de la alabanza, como por el temor a la deshonra o a los golpes: debía recitar las palabras de Juno, airadas y dolientes, porque no podía apartar de Italia al rey de los troyanos, palabras que, ya lo había oído yo, jamás fueron pronunciadas por Juno. Pero se nos obligaba a seguir las erráticas huellas de las ficciones poéticas y a decir algo en prosa tal como el poeta lo había dicho en verso.[36] Y recibía más elogios aquel que, según la dignidad del personaje bosquejado, expresaba con mayor verosimilitud y revestía de frases más apropiadas los sentimientos de ira y de dolor. ¿De qué me servía eso, oh vida verdadera, oh Dios mío? ¿De qué me servía ser más aplaudido al recitar que muchos de mis coetáneos y condiscípulos? ¿Acaso no se ha convertido todo aquello en humo y viento? ¿No había otras cosas en las que ejercitar mi ingenio y mi lengua? Tus alabanzas, Señor, tus alabanzas contenidas en las Escrituras hubieran sostenido los brotes de mi corazón y no hubieran sido arrastrados a través de esas pamplinas vacías, torpe presa de las aves. Porque no es de un modo solo como se ofrecen sacrificios a los ángeles prevaricadores.

XVIII. 28. ¿Qué tiene de sorprendente que así, tras las vanidades, yo me alejara de ti, Dios mío, yéndome fuera, cuando se me proponían para imitar a hombres que, si al relatar alguna acción suya no mala pronunciaban un barbarismo o un solecismo, se avergonzaban al ser reprendidos, pero que, si contando sus deshonestidades lo hacían con términos apropiados y bien dispuestos, de manera elocuente y elegante, se gloriaban en ser elogiados? Tú ves, Señor, estas cosas y callas, magnánimo, misericordioso y veraz. Pero, ¿callarás para siempre? Ahora mismo sacas de ese monstruoso

abismo al alma que te busca y tiene sed de tus delicias y cuyo corazón te dice: "Busco tu rostro, tu rostro busco, Señor". Pues, lejos de tu rostro, se cae en la pasión tenebrosa.[37] No con los pies ni en tramos locales se aleja uno de ti ni vuelve a ti. ¿Acaso buscó aquel hijo menor tuyo caballos, carros o naves, o voló con alas visibles o recorrió un camino moviendo las rodillas para vivir pródigamente en una región lejana y disipar lo que le dieras al partir, oh Padre, que fuiste dulce en dárselo y más dulce en recibirlo, cuando volvía andrajoso?[38] Vivir en pasión desordenada, lo que es lo mismo que tenebrosa, es estar lejos de tu rostro.

29. Mira, Señor Dios mío, y pacientemente, como Tú miras, mira con qué diligencia observan los hijos de los hombres las convenciones sobre las letras y las sílabas, recibidas de los primeros hablantes, y cómo descuidan las eternas, recibidas de ti para la salud perpetua. Tal es así que, si quien sabe o enseña esas viejas convenciones sobre los sonidos pronunciara, contra la gramática, la primera sílaba de la palabra "hombre" sin aspirarla, sería más censurado por los hombres que si, contra tus preceptos, siendo él un hombre, odiara a otro. ¡Como si el hombre pudiese tener enemigo más pernicioso que su mismo odio, con el que se irrita contra sí mismo; o como si, devastando a otro, al que persigue, no causara con esa hostilidad a su propio corazón mayor devastación! Y, por cierto, el conocimiento de las letras no le es más íntimo que lo escrito en la conciencia que manda no hacer a otro lo que no se quiere padecer. ¡Cuán secreto eres Tú, Señor, que moras silencioso en las alturas, Dios, único grande que, con ley inexorable, esparces ceguera como castigo de los ilícitos deseos! Un hombre, ansioso de fama de elocuente, ante otro, que es juez, y rodeado de una multitud de otros hombres, persigue encarnizadamente a su enemigo, con odio desmedido, y con la máxima atención se cuida de no decir, por un desliz de su lengua, "*inter omines*". Pero no se cuida para nada del furor del alma que le haría suprimir a un hombre entre los hombres.[39]

XIX. 30. Yacía yo, niño, en el umbral de estas costumbres. Ésa era la lucha en aquella arena, donde yo me cuidaba de cometer un barbarismo más de lo que me cuidaba, si incurría en él, de envidiar a quienes no lo habían cometido. Digo estas cosas y a ti las confieso, Dios mío; por esas cosas era alabado por aquellos en cuya apro-

bación consistía entonces para mí el vivir rectamente. Pues no acertaba a ver la vorágine de torpeza en la que había sido arrojado lejos de tus ojos. ¿Qué cosa más torpe a tus ojos que yo por entonces? Desagradaba aun a los torpes, engañando con innumerables mentiras al pedagogo, a los maestros y a mis padres, por amor al juego, por la dedicación a los espectáculos frívolos y por el ansia regocijada de imitarlos. Cometía hurtos en la despensa y en la mesa de mi familia, ya sea acicateado por la gula, ya sea con el fin de obtener algo para dar a los niños, que, aunque disfrutaban en el juego al igual que yo, no obstante, me vendían la ocasión de jugar conmigo. Y hasta en el juego perseguía yo victorias fraudulentas, vencido yo mismo a menudo por el deseo vano de sobresalir. Sin embargo, ¿qué soportaba menos y reprochaba más violentamente a los demás, si lo descubría, que eso mismo que yo les hacía a ellos? Y, si eran ellos los que lo descubrían en mí y me lo reprochaban, prefería enojarme antes que ceder. ¿Es ésta acaso la inocencia infantil? No, no lo es, Señor, no lo es; te lo confieso, Dios mío. Porque estas mismas cosas, las mismas, pasan cuando los pedagogos y maestros, las nueces, las pelotas y los pajarillos, son reemplazados por los prefectos y reyes, el oro, las propiedades y los esclavos, al llegar a la mayoría de edad, así como las palmetas son reemplazadas por mayores castigos. Por eso, Rey nuestro, fue la humildad lo que señalaste en el símbolo de la estatura de los niños, al decir: "De los que son como ellos es el Reino de los cielos".

XX. 31. Con todo, gracias te sean dadas a ti, Señor, excelentísimo y óptimo creador y rector de todas las cosas, a ti, Dios nuestro, aunque hubieses querido que yo no pasara de la niñez. Porque entonces ya existía, vivía y tenía conciencia de mi ser, vestigio de la secretísima unidad a la que lo debía;[40] cuidaba mi ser, custodiaba con mi sentido interior la integridad de los demás sentidos, y aun en mis pequeños pensamientos sobre pequeñeces, me complacía en la verdad. No quería engañarme, tenía memoria, me instruía en el hablar, me dulcificaba en la amistad, huía del dolor, de la abyección, de la ignorancia. ¿Qué hay de no admirable y loable en un ser vivo semejante? Pero todas estas cosas son dones de mi Dios; no me las di a mí mismo. Son buenas y todas ellas son yo mismo. Así pues, bueno es quien me hizo. Él es mi bien y en Él exulto por to-

dos los bienes, por los cuales también existí de niño. Porque en lo que yo pecaba era en no existir en Él sino en sus criaturas, en mí mismo y en las demás, en las que buscaba deleites, grandezas, verdades, precipitándome así en sufrimientos, confusiones, errores. Te doy gracias, dulzura, honor y confianza mía, Dios mío, te doy gracias por tus dones. Pero guárdamelos. Pues así me guardarás, y se acrecentará y perfeccionará lo que me concediste, y existiré contigo, porque también el existir Tú me lo concediste.

Notas al Libro I

[1] *Sal.* 144, 3, el más célebre salmo de agradecimiento y de alabanza que Orígenes definía como el cántico por excelencia de gratitud, abre, pues, las *Confesiones*. Por lo demás, la presencia de los salmos, junto con las cartas de Pablo, será una constante en la obra.

[2] Ya ha hecho su aparición el primer *leitmotiv* de todo el texto, el reconocimiento y la alabanza de la grandeza divina. Ahora surge el fondo de esa figura: la pequeñez y la fragilidad humanas. A la vez, asoma el otro gran tema: el de la creación. El frágil hombre, criatura, celebra gozosamente a su Creador. Pero quiere ser re-creado en Él y por Él. He aquí que el propio Agustín sintetiza, en la apertura misma, el sentido de las *Confesiones*. Cf. *En in Ps.* 118,4,3.

[3] Cf. *Rom* 10, 14.

[4] *Sal* 138, 8. Por "los infiernos" se ha de entender el ámbito de los muertos, no necesariamente la dimensión de los condenados en particular.

[5] *Rom* 11, 36.

[6] *Jer* 23, 24.

[7] El verbo *continere*, característicamente neoplatónico, remite a la infinitud divina e indirectamente a la inconsistencia ontológica de la criatura que se diluye como el agua.

[8] *Sal* 17, 32.

[9] *Job* 9, 5.

[10] Cf. *Ex* 33, 20.

[11] *Sal* 129, 3.

[12] Esta pregunta alude a una cuestión que persiguió largamente a Agustín: la de la posible preexistencia del alma. No es improbable que sus vacilaciones al respecto hayan obedecido a la mediación de Ambrosio. En efecto, a través de él le llegó, seguramente, una platonizante tesis de Orígenes. Según éste, antes de la vida presente, las almas vivieron en una dimensión preterrena, de la que fueron arrojadas a los cuerpos precisamente como castigo por las culpas cometidas en ella. La persistencia de esta posibilidad no se había despejado aún del todo en el ánimo de Agustín, quien, en la etapa en la que escribe estas

páginas, se hallaba elaborando lo que después fue la doctrina del pecado original. Respecto de la antítesis "*vida que muere, muerte en vida*", es una expresión de Eurípides, citada por Platón en *Gorgias* 492e. Si Agustín se sirve de ella, es porque compara la vida en este mundo con aquella existencia en la que el hombre alcanzará la felicidad de la que es capaz –aquella vida en la que ya no necesitará de nada más y que por ello será perfecta y eterna, manteniéndose siempre idéntica a sí misma. En cambio, la permanencia en esta tierra, en tanto se haya continuamente en tránsito de un modo de ser a otro, es un perecer constante e inevitable, que bien merece ser considerado como una lenta agonía, a la que sólo por analogía llamamos *vita.*

[13] El término latino correspondiente es "*salus universa*". "*Universa*" es un adjetivo que señala que algo es válido para todos los miembros de una especie, en cualquier sentido. Por su parte, "*salus*" es un sustantivo que, referido al cuerpo, significa la salud; referido al alma, indica la salvación. El hiponense, que estaba hablando de la lactancia como aspecto de la salud corporal del infante, juega aquí con esa ambivalencia, como lo muestra el pasaje que sigue inmediatamente.

[14] La existencia divina se da en la eternidad, es decir, en el *no* tiempo, ya que éste es una dimensión exclusiva de lo creado. El tiempo, con sus categorías como "antes", "después", etc., es fundamentalmente sucesión; en cambio, si algo puede ser imaginable en la eternidad, es una absoluta y perfecta simultaneidad. Por eso, preguntarse, por ejemplo, como Agustín reprochará más adelante a los maniqueos, qué hacía Dios antes de crear, es absurdo, ya que implica proyectar en Él una categoría que no le corresponde.

[15] Según la doctrina que Agustín expresa en *De div. quaest.* 46, en la inteligencia de Dios, esto es, en el Logos o Verbo divino, se hallan las formas, arquetipos, o causas ejemplares de todas las cosas. Son, pues, los principios o "*rationes*" de ellas, como la belleza lo es de las cosas hermosas. Estas causas ejemplares, las ideas platónicas, por estar subsumidas en el Logos, que es eterno, comparten su eternidad; a la vez, hacen del Verbo divino el "plan" de toda la realidad creada.

[16] La cita evoca la exclamación de Cristo (cf. *Mt* 11, 25 y *Lc* 10, 21), en la que agradece al Padre por esconder la sabiduría a los prudentes y revelársela a los niños. Nótese que esa exclamación evangélica comienza diciendo: "*Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae...*". Sigue a esto la evocación – resignificación que Agustín hace de la propia infancia. Pero cabe subrayar que él no pone el énfasis en una inocencia infantil en la que no cree sino en la confianza del niño. A ésta opone la soberbia de los "sabios".

[17] En la Antigüedad, se distinguían siete edades en la vida humana: la infancia –o primera infancia– que iba desde el nacimiento hasta los siete años; la puericia o infancia propiamente dicha, de los siete a los catorce; la adolescencia, de los catorce a los veintiocho; la juventud, de los veintiocho a los cincuenta; la madurez, de los cincuenta a los sesenta; la senectud o vejez, de los

sesenta a los ochenta; y la decrepitud, de los ochenta hasta la muerte. Aquí Agustín se refiere al tránsito entre la primera y la segunda edad de las mencionadas. Aun en el más temprano lapso de la vida humana encuentra el hiponense los aspectos oscuros de la naturaleza quebrantada de los hombres. Desde la óptica agustiniana, en los primeros años, esos aspectos emergen con tanto mayor claridad cuanto que no están contenidos ni disimulados por la razón. Un ejemplo es el que traerá a colación inmediatamente acerca del recién nacido que quiere excluir del disfrute de la leche de la nodriza a otros que ella también amamanta. El "mirar con malos ojos" el bien ajeno es precisamente la raíz de la *in-vidia*.

[18] El tiempo está, de alguna manera, contenido en la eternidad: la mirada divina ve, simultáneamente, aquello que en lo creado es sucesivo.

[19] *Job* 14, 4-5.

[20] Aparece esbozado aquí un aspecto de la doctrina trinitaria agustiniana: todos los seres creados están constituidos por tres aspectos: medida, forma y peso u orden. Estos caracteres son la huella trinitaria plasmada en la Creación, ya que Agustín concibe al Padre como medida sin medida, esto es, como unidad que no es a su vez medida por otra; al Hijo, como forma de todas las formas (cf. nota 15); al Espíritu, como peso sin peso, es decir, como fin absolutamente último de todas las cosas y, por eso, como ley que las ordena a todas.

[21] *Sal* 50, 7, texto particularmente citado por Agustín en los desarrollos de la doctrina sobre el pecado original.

[22] Tristemente célebre es la severidad con que los niños, en aquellos días, eran sometidos a castigos corporales por los maestros, como se ve, con la anuencia paterna. Los azotes, por ejemplo, llegaban a provocar heridas. No parece, pues, que haya exageración en estas alusiones a esa costumbre, sobre la que, con el mismo resentimiento, Agustín vuelve aún en *De civ. Dei* XXI, 14, y que fuera vituperada también, entre otros, por Quintiliano *Instituciones oratorias* I, 3, 14.

[23] Poner en el mismo plano de futilidad los negocios de los adultos y los juegos infantiles era frecuente, especialmente, entre estoicos. La idea aparece, por ejemplo, en Séneca, autor particularmente importante en la formación literaria y retórica de la época. Cf. *De const. sap.* XII, 1.

[24] No se ha de olvidar que en los primeros siglos de la Cristiandad, la costumbre era posponer el bautismo hasta la juventud. Pero al neonato se le daba a gustar la sal, se le imponían las manos y se le hacía la señal de la cruz, como gestos que denotaban que había nacido en una familia cristiana.

[25] Según la exégesis alegórica de la Escritura, clave fundamental para la comprensión del pensamiento agustiniano, la tierra o el barro del que habla el Génesis, indica al hombre carnal, en su dimensión puramente natural. En cambio, la *effigies* señala la imagen o el sello otorgado por la Gracia, que lo santifica sobre esa misma condición natural.

[26] *Sal* 77, 39.

[27] Se han ensayado muchas explicaciones de esta expresión, que parece haber escandalizado a más de un comentarista. No se alcanza a ver por qué habría que justificarla tan escrupulosamente. Agustín está confesando a Dios, está exaltando la grandeza de aquel a quien concibe como la plenitud del ser. Y ante ella, la de un personaje –aunque fuera el mayor de la literatura pagana– no puede sino desvanecerse, como la sombra de una sombra. Es obvio que el desdén del "no sé qué Eneas" denota únicamente, y con una sola y precisa pincelada, lo lejos que están de sus actuales intereses tales temas.

[28] Todo el pasaje, y otros que le siguen, aluden al magnífico libro IV de la *Eneida*, en el que Virgilio relata el encuentro entre Dido y Eneas. Recuérdese que, teniendo que obedecer éste a su destino peregrinante, que habría de culminar en la fundación de Roma, abandona el amor de Dido, quien, devastada por el dolor, se mata. Aunque en estas líneas Agustín se muestre muy intransigente con la formación literaria, retórica y gramatical que recibió, lo cierto es que fue tan profundamente sellado por ella que la refleja en lo que escribe ya convertido. Una de las tantas pruebas es la profusión de figuras retóricas en las *Confesiones*, por ejemplo, las antítesis (cf. nota 8, *in fine*) o esta última, referida a la ambivalencia semántica de la palabra "tierra", sobre la que se ha de recordar lo dicho al comienzo de la nota 25. Muchísimas otras no se han conservado en esta versión, porque hacerlo hubiera implicado renunciar a la precisión de citas y de significados en español.

[29] Las escuelas públicas solían disponerse en galerías o pérgolas que se cubrían con toldos y cortinas. Cuando se instalaban en lugares cerrados, carecían de puerta, justamente porque la entrada se cubría con una cortina para facilitar el acceso y egreso de los alumnos. Así, la cortina quedó como símbolo del carácter público de la escuela. El "secreto" al que aquí se alude no debe tomarse al pie de la letra, ya que, al tender esas cortinas, sólo se procuraba que los alumnos no se distrajeran con el paso de los transeúntes.

[30] *Eneida* II, 772.

[31] Nótese que Agustín reivindica aquí el deseo de saber, espontáneo en cuanto propio de la naturaleza humana, de lo que denomina, junto con otros autores, "vana curiosidad", esto es, un indiscriminado afán la mente por saltar de cosa en cosa de modo superficial (cf. V, nota 5). A este mal del alma le dedicará todo un parágrafo, el del libro X, 35, 54.

[32] Esta es una paráfrasis del libro de la *Sabiduría* 14, 5, donde por metonimia "leño" significa "nave". Sin embargo, hay aquí otro juego de palabras, ya que, para Agustín, el leño es, sin duda, la cruz de Cristo.

[33] Así como los abogados o rétores se distinguían por llevar la toga, y los filósofos, el palio, los gramáticos adoptaron la *paenula* que era, originariamente, una suerte de manta de viaje.

[34] La diferencia entre honorarios y sueldos públicos o salarios traduce la que mediaba entre la enseñanza privada y la pública. Esta última, oficial, era

sostenida entre el municipio y los mismos alumnos. Obtener en ella un cargo docente procuraba a quien lo lograra mayor estabilidad profesional, más prestigio y, si el municipio era rico, mayores ganancias. Esto explica el interés de Agustín, ya adulto pero antes de convertirse, por ser profesor de retórica en Milán, como dirá más adelante.

[35] Terencio, *Eunuco* III, 36-41 y 585-588.

[36] En la habitual práctica escolar, primero, se leía un pasaje o se lo recitaba de memoria, circunstancia en la que la entonación y puntuación revelaban, como es obvio, la comprensión del texto; seguía después la explicación literal, a una de cuyas variantes –a juzgar por lo que dice Quintiliano en sus *Instituciones oratorias* X, 5, 2– se refiere Agustín aquí. Por último, se procedía al comentario, en el que se recurría, entre otras cosas, a las explicaciones estilísticas y, sobre todo, a las definiciones etimológicas, tan frecuentes en el hiponense. En cuanto al pasaje aludido en estas líneas es el de *Eneida* I, 38.

[37] Todo el pasaje es una referencia a los *Salmos* 102, 8; 85, 13-15; y 26, 8.

[38] Alude a la parábola evangélica del hijo pródigo, en *Lc* 15, 11-32.

[39] Para la comprensión de este comentario, se ha de tener en cuenta que, si bien en el hablar corriente no se aspiraba la *h*, en las escuelas y foros se consideraba un error muy vulgar no hacerlo. Se les insistía en ello, especialmente, a los estudiantes de esas zonas, ya que, como el mismo Agustín dice en *De doctrina christiana* IV, 10, 24, "los oídos africanos no suelen observar la corrección de las vocales ni la pronunciación". El pasaje puede interesar a los latinistas en particular, puesto que es precioso para rastrear la evolución de la lengua. Otro ejemplo de retórica agustiniana está dado aquí por el ejemplo que se elige: no se debía pronunciar "*inter omines*" sino "*inter homines*", aspirando la *h*. La expresión significa "entre los hombres" y, atendiendo ahora a su sentido, Agustín la emplea dos líneas más abajo. En efecto, lo hace para recordar que, en un juicio, el orador, atento a la aspiración de la h en su arenga, podía cometer un mal incomparablemente mayor al condenar a alguien y hacerlo desaparecer precisamente de entre los hombres.

[40] Como se señalaba en el Estudio Preliminar, es éste un ejemplo de las tríadas que Agustín descubre en toda la Creación y, *a fortiori*, en el hombre, (cf. *De Trin.*, XV, 21). La constitución trinitaria de todo lo creado obedece, para el hiponense, a la huella o vestigio que en las criaturas deja el Dios uno y trino al que deben su existencia, (cf. nota 20). En este caso, se trata de una formulación de la tríada ser, vivir, entender, en la que cada instancia presupone al anterior: el vivir supone el mero existir, así como el entender supone el vivir, como se lee en el segundo libro del *De libero arbitrio*. En el caso presente, y por tratarse de un relato que sigue el proceso evolutivo humano de la primera infancia a la puericia, el entender está circunscrito a uno de sus aspectos fundamentales: el de la conciencia de sí mismo.

Libro II

I.1. Quiero recordar las ya pasadas fealdades y las corrupciones carnales de mi alma, no porque las ame, sino para amarte, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto:[1] recorro, en la amargura de mi pensamiento, las sendas de mis vicios, para que me seas dulce, Tú, dulzura que no engaña, dulzura feliz y segura, y me recojas de la dispersión en la que me desgarré entonces, cuando, vuelto de espaldas a ti, que eres uno, me disipé en muchas cosas.[2] Porque hubo un tiempo en mi adolescencia en el que ardía por saciarme en lo más bajo, y no vacilé en internarme en la selva de diversos y sombríos amores, y se consumió mi lozanía y a tus ojos me marchité, por agradarme, y por el deseo de agradar a los ojos de los hombres.

II.2. ¿Y qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado? Pero yo no me ceñía al límite entre alma y alma, confín luminoso de la amistad. De la enfangada concupiscencia de la carne y de la férvida pubertad emanaban vahos que obnubilaban y ofuscaban mi corazón, al punto de no discernir entre la serenidad del afecto y la tiniebla de la sensualidad. Las llamas de uno y otra se confundían y precipitaban mi frágil edad en abruptos deseos, sumergiéndola en el torbellino de los vicios. Tu ira había arreciado sobre mí y yo no lo sabía. Me había ensordecido con el rechinar de la cadena de mi mortalidad, castigo de la soberbia de mi alma; me alejaba más de ti, y Tú lo consentías. Me estremecía, me desataba, me derramaba, hervía con mis fornicaciones y Tú callabas, ¡oh gozo mío, tardo en venir![3] Callabas entonces y yo me iba más lejos de ti, en pos de más

y más estériles fuentes de sufrimiento, con soberbia aviación y desapacible cansancio.

3. ¡Ah, si al menos alguien hubiese regulado mi miseria, si alguien hubiese encaminado al mero uso las bellezas fugaces de aquellas cosas, últimas entre todas,[4] y puesto límite a sus encantos, de modo que amainara en la playa conyugal el hirviente oleaje de mi edad! Si no podía haber calma en él, hubiera preferido que por lo menos estuviera contenido por el fin de la procreación de los hijos, como lo prescribe tu ley, oh Señor, que das forma hasta a la propagación de nuestra mortalidad, y puedes poner tu mano tierna para suavizar las espinas desterradas de tu paraíso.[5] Pues tu omnipotencia no está lejos de nosotros, ni siquiera cuando nosotros estamos lejos de ti.

Si al menos hubiera atendido con más diligencia al sonido de tus nubes: "Padecerán las tribulaciones de la carne en ese estado; yo os las quisiera evitar"; "bueno es para el hombre no tocar a la mujer", y "el que vive sin mujer piensa en las cosas de Dios, en cómo complacerlo; en cambio, quien está ligado por los lazos del matrimonio piensa en las cosas del mundo y en cómo complacer a su mujer".[6] Hubiera yo escuchado estas voces más atentamente y, eunuco "a causa del reino de los cielos",[7] más feliz hubiera esperado tus abrazos.

4. Pero yo, desdichado, hervía; habiéndote abandonado, seguía el ímpetu de mi oleaje y transgredí todas tus leyes, aunque no escapé a tus azotes, pues ¿quién, entre los mortales, lo lograría? Porque Tú siempre estabas presente, misericordioso en el castigo: rociabas de amargos sinsabores mis goces ilícitos, para que así buscara el gozo que no tiene sinsabor y, cuando pudiera encontrarlo, no hallara a nadie más que a ti, Señor, a ti, que haces del dolor, enseñanza;[8] que hieres para curar; que nos matas, para que no muramos lejos de ti.

¿Dónde estaba yo y cuán lejos en mi destierro de las delicias de tu casa, al cumplirse los dieciséis años de mi carne, cuando se entronizó en mí –y yo me puse por completo en sus manos– la locura de la lujuria, permitida por la desvergüenza humana, pero ilícita según tus leyes? No cuidaron los míos, al precipitarme en ella, de contenerme con el matrimonio; su único cuidado era que yo aprendiera a componer óptimos discursos y a persuadir con la palabra.

III. 5. Pero ese mismo año mis estudios fueron interrumpidos: se me reclamó desde Madaura, ciudad vecina en la que ya había comenzado los relativos a literatura y oratoria. Mientras tanto, se preparaban los recursos para un viaje más largo, a Cartago, con más resolución que medios por parte de mi padre, pues él era un modesto funcionario municipal en Tagaste. ¿A quién narro estas cosas? Ciertamente, no a ti, Dios mío, sino que, ante ti, lo narro a mi linaje, al género humano, por minúscula que sea la porción de él que pueda inclinarse sobre estas palabras. Y ¿para qué lo hago? Para que yo y quienquiera que esto lea pensemos desde cuán profundo abismo se ha de clamar a ti. ¿Y qué cosa es más cercana a tus oídos que un corazón que te confiesa y una vida que procede de la fe? ¿Quién había por aquel entonces que no ensalzara a mi padre, elogiando el que un hombre gastara en su hijo, más allá de las posibilidades familiares, todo lo necesario para tan largo viaje, por razón de sus estudios? Pues entre los muchos ciudadanos, mucho más ricos que él, ninguno había que se afanara tanto por sus hijos. Sin embargo, mientras tanto, ese mismo padre no se preocupaba por cómo crecería yo ante ti ni por cuán casto sería, con tal que fuera "diserto", o sea, elocuente, aunque mejor sería decir que estaba "desierto" sin tu cultivo, Dios, que eres el único, el verdadero y el buen señor de tu campo, que es mi corazón.

6. Cuando en aquel año decimosexto se impuso el ocio por las necesidades domésticas, libre de toda obligación escolar, comencé a vivir con mis padres. Se enzarzaron entonces en mi cabeza las cizañas de la sensualidad sin que hubiera mano alguna que las erradicara. Al contrario, una vez me vio aquel padre en los baños, ya púber y revestido de inquieta adolescencia, y como transportado a la idea de los nietos, se lo contó alegre a mi madre. Es una embriaguez alborozada aquella con la que este mundo, olvidado de ti, su creador, ama en tu lugar a tu criatura, ebriedad que nace del vino invisible de su voluntad perversa e inclinada a las cosas más terrenas. Pero ya habías comenzado a edificar en el corazón de mi madre tu templo y el origen de tu santa morada, mientras que mi padre era sólo un catecúmeno y, además, reciente. Así pues, ella se estremeció con piadoso sobresalto y temblor, temiendo que yo, aunque todavía no era uno de los fieles, siguiese las sendas torcidas que transitan "los que te vuelven la espalda y no el rostro".[9]

7. ¡Ay de mí! ¿Y me atrevo a decir que callabas, Dios mío, cuando me alejaba más y más de ti? ¿Acaso callabas entonces conmigo? ¿De quién eran sino tuyas aquellas palabras que, a través de mi madre, tu fiel creyente, cantaste en mis oídos? No obstante, ninguna de ellas descendió hasta mi corazón para llevarla a la práctica. Quería ella, y guardo silencio sobre la inmensa solicitud con la que me lo advirtió, que no fornicara y, sobre todo, que no cometiera adulterio con la mujer de nadie. Me parecían éstos consejos mujeriles, a los que me hubiera avergonzado obedecer.[10] Tuyos eran, y yo no lo sabía, y creía que Tú callabas y que era ella quien me hablaba, justamente ella, a través de la que Tú no callabas conmigo; en ella te despreciaba a ti, yo, su hijo, el hijo de tu sierva, yo, tu siervo. Pero no lo sabía y me precipitaba con tanta ceguera que me avergonzaba entre mis coetáneos de ser menos desvergonzado que ellos, cuando los oía jactarse de sus ignominias y gloriarse tanto más cuanto más torpes eran. Y me deleitaba cometerlas no sólo por el placer del hecho, sino también por el de ser alabado. ¿Qué es digno de vituperio sino el vicio? Yo, para no ser vituperado, me hacía más vicioso y, cuando no había descendido a algún acto por el que habría de ser admitido entre los perdidos, fingía haber hecho lo que no había hecho, para parecer tanto más abyecto cuanto era más inocente, y tanto más vil cuanto más casto.

8. He aquí con qué compañeros recorría yo las plazas de Babilonia y me revolcaba en su fango como en ungüentos preciosos. Y en el medio de él, para que a él más tenazmente me adhiriera, me pisoteaba el enemigo invisible y me seducía, porque yo era seducible. Ni siquiera aquella que ya había huido "de en medio de Babilonia",[11] aunque se demoraba por sus alrededores, la madre de mi carne, cuidó, así como antes me había aconsejado la castidad, de contener dentro del límite del afecto conyugal aquello que había oído a su marido de mí, si no se podía cortar por lo sano. Veía que eso ya me era pestilencial y que en adelante me habría de ser peligroso. Pero no tuvo ese cuidado, porque temía que el vínculo matrimonial comprometiera la esperanza que en mí había cifrado, no la esperanza de la vida futura, que mi madre tenía puesta en ti, sino la esperanza de las letras. Tanto mi padre como mi madre deseaban ardientemente que las conociera, él, porque no pensaba casi nada sobre ti y sí cosas vanas sobre mí; ella, porque entendía que esos estudios tradicionales no sólo no habrían de

ser un estorbo, sino que me iban a ser de ayuda para alcanzarte a ti. Tal es mi conjetura, al recordar, cuanto me es posible, el modo de ser de mis padres.[12] Por otra parte, se me aflojaban las riendas para las diversiones, más de lo que permite una moderada severidad en el desenfreno de varias pasiones. Y en todas ellas había una tiniebla que me nublaba, Dios mío, la luminosidad de tu verdad; y, "como de mi propio espesor, brotaba mi iniquidad".[13]

IV. 9. Ciertamente, tu ley castiga el hurto, Señor, y también la ley escrita en el corazón de los hombres, que ni siquiera la misma iniquidad borra. ¿Qué ladrón soporta con ecuanimidad que le roben? Ni siquiera un ladrón opulento se lo toleraría a otro que estuviera urgido por la indigencia.[14] Pues yo quise cometer un robo y lo hice no por estar compelido por escasez alguna, sino por falta de justicia, por desdén hacia ella y por exceso de iniquidad. Pues robé aquello que tenía en abundancia y mucho mejor, ni quería disfrutar de lo apetecido en el hurto, sino del robo mismo y del pecado. En los alrededores de nuestra viña había un peral cargado de frutas nada atrayentes, ni por el aspecto ni por el sabor. A sacudirlo y despojarlo corrimos unos adolescentes desvergonzados en horas intempestivas de la noche, pues hasta entonces habíamos estado jugando en los campos, según nuestra pésima costumbre. Y sacamos de allí una carga enorme, no para nuestro festín –ya que había que echárselas a los cerdos, aunque comimos algunas– sino que nuestro deleite estaba en hacer lo que queríamos, precisamente porque estaba prohibido.

He aquí, Señor, mi corazón, he aquí mi corazón, del que tuviste misericordia cuando yo estaba en el fondo del abismo. Que mi corazón te diga ahora qué es lo que allí buscaba para ser gratuitamente malo y que mi maldad no tuviera más razón que la maldad. Era fea y yo la amaba; amé morir; amé mi falta, no aquello por lo que faltaba, sino mi falta misma, torpe alma que desde tu firmamento se precipitaba al exterminio, no buscando algo en la ignominia, sino la ignominia misma.

V. 10. En realidad, las cosas materiales hermosas, como el oro, la plata y demás, tienen una apariencia grata. En el tacto carnal, cuenta en gran medida la congruencia de las partes, y cada uno de

los otros sentidos encuentra su propia adaptación a los cuerpos. El honor temporal y el poder de mandar y dominar tienen también su dignidad y atractivo, de donde proviene el afán de reivindicarlos. Sin embargo, no hay que alejarse de ti, Señor, ni desviarse de tu ley, para alcanzar el conjunto de estos bienes. También la vida que aquí vivimos tiene su encanto, que es efecto de cierto modo de belleza y de la relación armoniosa con todas las cosas hermosas inferiores. Por su parte, la amistad humana es un vínculo dulce y querido, por la unión que hace de muchas almas. A causa de todas estas cosas y otras semejantes, se incurre en pecado cuando la inclinación hacia ellas es inmoderada, puesto que así se abandonan por bienes ínfimos los mejores y supremos: Tú, Señor, tu verdad y tu ley.[15] Ciertamente aun esos bienes ínfimos ofrecen deleites, pero no como mi Dios, que hizo todas las cosas, porque "en Él se deleita el justo" y Él constituye las delicias de los rectos de corazón.[16]

11. Por esta razón, cuando se investiga un delito, no se suele dar crédito al móvil hasta haber averiguado a qué apetito por alcanzar los bienes que hemos llamado "ínfimos", o a qué temor de perderlos, pudo haber obedecido. Son hermosos, sin duda, y atractivos, aunque comparados con los superiores, que dan felicidad, son viles y desechables. Alguien comete un homicidio. ¿Por qué lo ha cometido? Porque deseó a la mujer o la propiedad de ese hombre, o quiso despojarlo para tener con qué vivir, o porque temía que el otro le arrebatara algo semejante, o bien porque, habiendo sido herido, ardió en deseos de vengarse. ¿Acaso iba a cometer el homicidio sin motivo, por el solo gusto de hacerlo? ¿Quién lo podría creer? Pues hasta de uno, hombre insensato y muy cruel, se dijo que era gratuitamente malo y cruel; sin embargo, se había señalado antes la causa: "para que la inacción no embotara su mano o su ánimo".[17] Todavía cabe preguntar la razón de esto. ¿Por qué es así? A saber, porque, con aquel ejercicio de crímenes, quería, tomada la ciudad, adueñarse de honores, poder y riquezas; para no temer a las leyes ni a los apremios de la vida, temor derivado de la escasez de su patrimonio y de la conciencia de sus crímenes. Así pues, ni el mismo Catilina amaba sus crímenes, sino otra cosa, a causa de la cual los cometía.

VI. 12. ¿Qué es lo que yo, desdichado, amé en ti, hurto mío, mi mala acción de mis dieciséis años? Hermoso no eras, siendo un

hurto. En realidad, ¿eres algo para que yo te hable? Hermosas eran aquellas frutas que robamos, por haber sido creadas por ti, el más hermoso, creador de todas las cosas, Dios bueno, Dios que eres sumo bien y bien mío verdadero. Hermosas eran aquellas frutas, pero no eran ellas lo que apetecía mi alma miserable. Había para mí otras mejores en abundancia; había tomado aquéllas sólo para robar. Y apenas recogidas, los deseché, porque únicamente me saciaba en ello la iniquidad, que saboreaba con fruición. Pues, si alguna de esas frutas entró en mi boca, su condimento fue el delito. Y ahora, Señor Dios mío, pregunto, ¿qué me deleitaba en el hurto? Y he aquí que no hallo belleza alguna. No digo ya como la que reluce en la justicia y en la prudencia; ni siquiera hay allí esa belleza propia de la mente del hombre, de su memoria, de sus sentidos y de su vida vegetativa; ni tampoco como la que tienen los astros, ornato de sus órbitas, y la tierra, y el mar, rebosantes de seres que, naciendo, suceden a los que mueren; no hay ni aun esa belleza defectuosa y sombría de los vicios falaces.[18]

13. Pues la soberbia imita la elevación, cuando eres Tú el único sobre todas las cosas, Dios excelso. Y la ambición, ¿qué busca sino honores y gloria, cuando eres Tú, sobre todas las cosas, el digno de ser honrado y eternamente glorificado? La crueldad de los poderosos quiere ser temida, pero ¿a quién se ha de temer sino al solo Dios, a cuyo poder qué, cuándo, dónde, cómo o por medio de quién alguien puede escapar o sustraerse? Las caricias de los lascivos quieren hacerse amar, pero nada hay más acariciador que tu caridad, ni que se ame más saludablemente que esa verdad tuya, bella y luminosa por sobre todas las cosas. La curiosidad parece remedar la dedicación al conocimiento, cuando eres Tú quien lo conoce todo profundamente. Hasta la misma ignorancia y la estupidez se cubren bajo el nombre de la simplicidad y la inocencia, pero nada se encuentra más simple que Tú. Y ¿quién es más inocente, dado que los enemigos de los malos son sus propias obras? La pereza parece apetecer el descanso, pero ¿qué descanso cierto hay fuera del Señor? El lujo desea llamarse saciedad y abundancia: eres Tú la plenitud y la riqueza, sin carencia alguna, de incorruptible suavidad. El derroche se extiende bajo la sombra de la liberalidad, pero eres Tú quien hace fluir con largueza todos los bienes. La avaricia quiere poseer muchas cosas:

Tú las posees todas. La envidia pleitea por la excelencia: ¿qué hay más excelente que Tú? La ira busca la reivindicación: ¿quién reivindica algo con mayor justicia que Tú? El temor se estremece ante las cosas insólitas y repentinas, contrarias a las que se ama, mientras vela por la seguridad, ¿qué hay para ti de insólito, o de repentino, o quién separa de ti lo que amas, o en dónde sino contigo hay firme seguridad? La tristeza se consume por la pérdida de aquello en lo que el deseo se deleitaba; no quiere que le sea arrebatado, así como nada se te arrebata a ti.

14. De este modo fornica el alma, cuando se aparta de ti y fuera de ti busca lo que no encuentra puro y límpido sino cuando retorna a ti. Torcidamente te imitan todos los que se alejan y se alzan contra ti. Pero, aun imitándote así, indican que eres el creador de toda naturaleza y que, por tanto, no hay lugar adonde pueda nadie apartarse completamente de ti. ¿Qué es, pues, lo que yo amé en aquel robo y en el que mi Señor fue viciosa y perversamente imitado? Acaso fue deleitarme en actuar contra la ley con engaño, ya que por la fuerza no podía, y simular, cautivo, una libertad mutilada, al hacer impunemente lo que estaba prohibido, tenebrosa imagen de omnipotencia. He aquí al "siervo que huía de su amo y consiguió una sombra".[19] ¡Oh podredumbre! ¡Oh monstruo de la vida y abismo de muerte! ¿Es posible que me fuera grato lo ilícito y no por otra cosa sino porque no era lícito?[20]

VII.15. ¿Cómo retribuiré al Señor por hacerme traer estas cosas a la memoria, sin que mi alma sienta temor por ello? Te amaré, Señor, te daré gracias y confesaré tu nombre, porque me has perdonado tantas acciones malas y nefastas. A tu gracia y misericordia atribuyo que hayas disuelto mis pecados como el hielo. A tu gracia atribuyo también lo que no hice de malo. Pues, ¿qué no hubiera podido hacer yo, si amé un delito aun gratuitamente? Reconozco que todo me ha sido perdonado, las malas acciones que espontáneamente cometí, como las que, guiado por ti, no llevé a cabo. ¿Qué hombre, si piensa en su flaqueza, osará atribuir a las propias fuerzas su castidad e inocencia para amarte menos por eso, como si le hubiera sido menos necesaria tu misericordia, por la que perdonas los pecados a quienes a ti se vuelven? Así pues, no se burle de mí aquel que, llamado por ti, siguió tu voz y evitó estas cosas que

lee sobre mí y que yo recuerdo y confieso de mí mismo. Que no se ría de mí, por haber sido curado estando enfermo por el mismo médico que lo preservó a él de caer enfermo o, más bien, de no enfermarse tanto. Que, por eso, te ame tanto como yo o, mejor aún, más, porque aquel por quien me ve liberado de la debilidad de tantos pecados es el mismo por quien él se ve preservado de la debilidad de tantos pecados.

VIII. 16. Y ¿qué fruto saqué yo, desdichado, de aquellas acciones de entonces, que ahora recuerdo con rubor, sobre todo, de aquel hurto en el que amé el hurto mismo, no otra cosa? Como él nada era, quedé yo más miserable. Sin embargo, yo solo no lo hubiera hecho; tal, recuerdo, era mi estado de ánimo por ese entonces. No, de ninguna manera lo hubiera hecho solo. Por tanto, amé también en ese caso la compañía de otras personas, con quienes lo cometí. Entonces, no es cierto que no amé en el hurto otra cosa que él; o, más bien, no es cierto que no amé nada, porque también el hurto es nada. ¿Qué es, en realidad? ¿Quién es el que me lo enseñará sino aquel que ilumina mi pensamiento y despeja sus sombras? ¿Qué es lo que me viene a la mente averiguar, discutir y considerar? Porque, si entonces yo amaba aquellos frutos que robé y deseaba comerlos, podía aun solo, si eso bastara, cometer esa iniquidad por la que llegar al deleite, sin tener que encender el cosquilleo de mi deseo con el roce de almas cómplices. Pero, puesto que mi placer no estaba en aquellas frutas, lo ponía en el delito mismo, y en la asociación con los que pecaban juntos.

IX. 17. ¿Qué afección del alma era aquélla? Sin duda, una completamente vergonzosa, y yo un desdichado que la padecía. Pero, con todo, ¿qué era? "¿Quién comprenderá los pecados?"[21] Había como una risa que nos titilaba en el corazón, al engañar a aquellos que no creían que hiciéramos tales cosas, violentamente opuestas a su voluntad. ¿Por qué me deleitaba el no hacer eso solo? ¿Acaso porque nadie ríe fácilmente a solas? Nadie lo hace fácilmente, es verdad. Sin embargo, aun a los que están solos, cuando ninguno se halla presente, los vence a veces la risa, si algo extremadamente ridículo se ofrece a sus sentidos o a su espíritu. No, yo solo nunca hubiera hecho aquello; solo, no lo hubiera hecho de ninguna ma-

nera. He aquí ante ti, Dios mío, el vivo recuerdo de mi alma. Solo, no hubiera cometido aquel hurto, en el que no me gustaba lo que robaba, sino el hecho de que robaba, lo cual, solo, tampoco me hubiera deleitado en modo alguno, ni lo hubiera hecho. ¡Oh amistad demasiado enemiga, seducción del alma, digna de investigar, avidez de hacer el mal por juego y diversión, afán de dañar a otros, sin provecho alguno para sí y sin la pasión de la venganza! Pero, cuando se dice: "Vamos, hagámoslo", se tiene vergüenza de no ser desvergonzado.

X. 18. ¿Quién desatará este nudo tortuoso e intrincado? Es feo; no quiero fijar mi atención en él, no quiero verlo. A ti es a quien quiero, justicia e inocencia bella y graciosa a los ojos puros, y te quiero con insaciable saciedad. En ti se halla el completo descanso y la vida imperturbable. El que entra en ti entra "en el gozo de su Señor",[22] y no temerá y se encontrará óptimamente en lo óptimo. Yo me alejé de ti y anduve errante, Dios mío, apartado por completo de tu estabilidad, allá en la adolescencia, y me convertí en "región de indigencia" para mí mismo.[23]

NOTAS AL LIBRO II

[1] Cf. XI, 1, 1.

[2] Se anuncia así la narración de la *distentio* mencionada en XI, 29, 39.

[3] Nueva prueba de los recursos retóricos y literarios de Agustín: a un *in crescendo* vertiginoso, que denota la sensualidad desmañada y precipitada de la adolescencia, opone la serenidad y el lento proceso del gozo espiritual. Por lo demás, las palabras que aquí se han traducido por "oleaje", "torbellino", "sumergirse", "derramarse", etc., son imágenes tomadas del valor polisémico agua que, en Agustín, significa, entre otras cosas, el descontrol de la incontinencia.

[4] En realidad, el texto dice "*in usum verteret*"; de ahí que hayamos optado por "*mero* uso" y no "*buen* uso", como hace la mayoría de los traductores. La razón es que la tesis agustiniana que subyace en estas líneas es la que se expone en el *De doctr. christ.*, sobre el usar y el gozar (*uti-frui*), y que reaparece, precisada, en el *De div. quaestionibus*, LXXXIII, 30, con la distinción correlativa entre lo útil y lo honesto, (*utile-honestum*). Para el hiponense, el hombre recto, el hombre ordenado, es el que usa de los bienes fugaces y participados de este mundo, como de peldaños de una escala para elevarse a Dios, Bien sumo, y gozarse en Él. En cambio, el desordenado procede al revés: absolutiza los bie-

nes que son relativos, o sea, goza de las cosas terrenas, las más bajas metafísicamente hablando, e intenta usar a Dios, impetrándolo para que se las conceda. Así, usar implica asumir algo como medio; gozar implica asumirlo como fin. El hombre ordenado es, pues, el que respeta el *ordo universalis* y rige su vida por esa jerarquía metafísica, poniendo su fin propio supremo en lo que, *en sí mismo*, es lo más alto, y tomando lo demás como medio para alcanzarlo.

[5] Cf. *Gen* III, 18. En ese pasaje, referido a la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, Dios manda a la tierra que produzca espinas y abrojos, lo que indica que en él no las había. Por otra parte, así como la tierra o el barro en textos patrísticos suele señalar el cuerpo, las espinas aluden a las pasiones desordenadas.

[6] Se citan aquí diversos versículos de la carta de Pablo *I Cor* 7. Con el término "nubes" Agustín suele referirse a los apóstoles y a todo aquel que predica pasajes de la Escritura, como se comprueba, por ej., en *De Gen. contra man.* II, 3, 5; *En. in Ps.* 56, 2, 17 y en los dos últimos libros de las mismas *Confesiones.*

[7] *Mt* 19, 12.

[8] *Sal* 93, 20.

[9] *Jer* 2, 27.

[10] Recuérdese el carácter de las ciudades de Tagaste y Madaura, donde los maestros insistían en la cultura pagana y mostraban desprecio por el Cristianismo, considerándolo propio de mujeres humildes y gente poco instruida en general.

[11] *Jer* 51, 6. Los nombres de Babilonia y Jerusalén son asumidos, por sus connotaciones escriturarias, como símbolos de la vida en el pecado y de la virtuosa que conduce a Dios, respectivamente. Agustín consagrará este valor simbólico en el *De civitate Dei*, donde Babilonia es una de las designaciones de la ciudad del diablo; Jerusalén, de la celestial.

[12] Se advierte en estos textos cierta ambivalencia de Agustín al hablar de sus padres. Ella obedece a los dos planos en los que se maneja: por una parte, el de la óptica del ya entregado a Dios; por otra, el de los valores terrenos correspondientes al pasado que está recordando. En la gran severidad que rezuman sus juicios según el primero –propia, por lo demás, de un convertido– asoma, sin embargo, cierto orgullo mal disimulado por los desvelos paternos en términos mundanos, esto es, de acuerdo con el segundo: a los sacrificios económicos de Patricio, se añade la preocupación de Mónica por todo lo que pudiera obstaculizar una carrera brillante en un hijo que, como se vio en el libro anterior, era prometedor de ella. La responsabilidad conyugal y, eventualmente, la llegada de los hijos, hubieran constituido un obstáculo, en especial, para quien provenía por entonces de una familia de escasos recursos.

[13] *Sal* 72, 7.

[14] Comienza aquí la famosa narración del robo de las peras. Lo que la hizo célebre es el penetrante análisis moral y, sobre todo, psicológico de los resortes de la conducta humana ante el mal que se comete. Poco importa que di-

cho análisis tenga por objeto una travesura como ésta. Al contrario, su escasa gravedad –que, por lo demás, se adecua a la edad de quienes la llevaron a cabo– pone en relieve la naturaleza de esos resortes ante cualquier mal cometido, nimio o atroz. No hay que olvidar esto al ponderar la retórica agustiniana en el resto del presente libro, porque, de lo contrario, se la percibirá como desproporcionada: ella concierne menos a un recuerdo adolescente que al *mal* en sí mismo, cuya última motivación se busca. Antes de internarse en esas consideraciones, y precisamente porque ellas suponen juzgar el hurto como algo moralmente malo, Agustín alude a los dos fundamentos de la vida ética, tal como él la entiende: la eterna ley divina y la conciencia humana, concibiendo la primera como inscrita de modo indeleble en la segunda. La idea, de origen estoico, pudo haberle sido transmitida por Cicerón, (cf. *De leg.* II, 4, 8; *De rep.* III, 22). El hiponense encuentra una confirmación del carácter no subjetivo de tales leyes en el hecho de que se rigen por sus principios aun quienes las transgreden. Reiterará esta argumentación en los libros IV y XIX del *De civ. Dei*. Asimismo, bajo el supuesto de que la historia individual se rige con los mismos parámetros que la historia colectiva, podríamos pensar que la detallada descripción del robo de las peras encuentra su razón de ser en el hecho de que éste representa, en la vida del hombre Agustín, lo mismo que la falta cometida por Adán y Eva con respecto a toda la humanidad.

[15] Cf. nota 4.

[16] *Sal* 63, 11.

[17] Salustio, *De con. Cat.* 16. Como menciona explícitamente después, se refiere a Catilina, sobre el que la cultura de la época solía pronunciar un juicio implacable y sin matices.

[18] Uno de los pilares de la metafísica agustiniana es el postular que todo lo que existe es bueno, no sólo por ser creación de un Dios bueno, sino porque la existencia misma es una perfección. Pero no todo es bueno en igual medida, ya que cada cosa participa en grado diferente de la plenitud del ser. Esto condice con una cosmovisión que ve la realidad jerárquicamente ordenada (cf. nota 4). En este contexto, Agustín concibe tres grandes niveles de bien: en el más alto se encuentra el Bien Sumo, Dios; en el más bajo, las cosas temporales; el bien intermedio es la voluntad dueña de sí, o sea, el querer humano que es libre de optar por encaminarse en una u otra dirección. De esta manera, cuando se elige algo, se elige algo que *es* y que, por tanto, no puede constituir, metafísicamente hablando, *un mal* en sí mismo. Lo malo, moralmente hablando, consiste en desdeñar por él un bien superior, es decir, elegir mal. Así, la causa de una voluntad perversa no es eficiente sino *deficiente* (Cf., por ejemplo, *De vera rel.* XIV; *De duabus animabus* IV, 10; *Contra Fort. Man.* 22; *De lib. arb.* I, 10-11, 14; II, 1, 5, 10, 14, 25; *De div. quaest.* LXXXIII, 2; *Contra Sec. man.* XI; *De natura boni* IV, VII; *De civ. Dei* V, 10)

[19] *Job* 7, 2.

[20] Resuena aquí un pasaje de Ovidio, *Amores* II, 19, 3.

[21] *Sal* 18, 13.

[22] *Mt* 25, 21.

[23] En principio, en esta expresión parece haber un eco del tema plotiniano del alejamiento de las almas de lo divino. De hecho, Plotino lo desarrolla en un texto que sabemos Agustín manejaba: *En.* I, 6, 8. Ciertamente, no es éste el único lugar en la obra del alejandrino donde se hace referencia a lo que él llama el problema de la *pérdida de las alas*, (cf. *En.* V, 1, 1, 3-17; III, 7, 11, 1-43; IV, 8, 4); no obstante ello, no tenemos evidencias que demuestren que el obispo de Hipona haya leído los restantes pasajes. Agustín utilizará también las expresiones "región de desemejanza" (*regio dissimilitudinis*) y aun "región de muerte" (*regio mortis*), por ej., en IV, 12, 18. Con todo, hay profundas diferencias doctrinales entre el uso plotiniano de esta imagen y el que hace el hiponense de ella (cf. VII, nota 31 y XIII, nota 3).

Libro III

I. 1. Llegué a Cartago, hervidero de amores impuros que por todas partes crepitaba a mi alrededor.[1] Todavía no amaba, pero amaba amar y, con secreta indigencia, odiaba el ser menos indigente.[2] Amando amar, buscaba qué amar; odiaba la seguridad y la senda sin trampas.[3] En mi interior, tenía hambre del alimento interior, de ti, Dios mío. Pero era hambre que no sentía hambre; por el contrario, yo no tenía deseo de alimentos incorruptibles, y no porque me hubiera saciado de ellos sino porque, cuanto más vacío, tanto más hastiado me sentía. Por eso, mi alma estaba mal y, llagada, se precipitaba fuera de sí misma, ávida de restregarse miserablemente con el contacto de los seres sensibles. Si éstos no tuvieran alma, no serían amados así. Amar y ser amado me era dulce, más aún si podía gozar del cuerpo de mi amante. De esta manera, ensuciaba la vena de la amistad con sórdidos deseos y oscurecía su blancura con abismal lujuria. Y aunque torpe y deshonesto, me afanaba por ser elegante y cortés, rebosante de vanidad. Caí, además, en el amor en el que deseaba ser atrapado. Dios mío, misericordia mía, ¡con cuánta hiel me rociaste en aquella suavidad y cuán bueno fuiste al hacerlo! Porque también fui amado y llegué ocultamente al placer que encadena y, alegre, me dejé atar por laboriosos lazos, para ser herido después con las varas candentes de los celos, las sospechas, los temores, los enojos y las riñas.

II. 2. Me encantaban los espectáculos teatrales, plenos de representaciones de mis miserias y de acicates para mi propia pasión.

¿Qué es lo que el hombre quiere padecer en el teatro, al contemplar hechos luctuosos y trágicos que de ningún modo quisiera sufrir él mismo? Sin embargo, como espectador, quiere padecer el dolor que deriva de esas representaciones y en ese mismo dolor está su placer. ¿Qué es eso, si no una extraña locura? Porque más se conmueve uno con esas escenas cuanto menos libre está de tales afectos, los cuales, cuando los padece uno, se suelen llamar "desdicha" y, cuando los compadece en los demás, "misericordia". Pero, ¿qué misericordia puede haber en las cosas ficticias y teatrales? Pues el espectador no está convocado a socorrer, sino que sólo es invitado a dolerse, y aplaude tanto más al autor de esas representaciones cuanto más sufre. Y si esas calamidades de los hombres, antiguas o ficticias, se representan de tal manera que el espectador no sufre, éste sale de allí fastidiado y murmurando; si, en cambio, sufre, se queda, atento y satisfecho.

3. ¿Se aman, pues, las lágrimas y los sufrimientos? Ciertamente, todo hombre quiere gozar. Puesto que nadie se complace en ser desdichado, ¿se complace, entonces, en ser misericordioso? Ya que ser misericordioso no se da sin dolor, ¿por esta única causa se aman los dolores? Esto mana de esa fuente de la amistad, pero ¿adónde va? ¿Hacia dónde fluye? ¿Por qué corre hacia el torrente de fango hirviendo, hacia los ardores excesivos de lujurias teatrales, en los que se convierte y hacia los que se dirige, por propio impulso, cuando se desvía y se aleja de la celestial serenidad? ¿Se repudiará, por ende, la misericordia? De ninguna manera. Ámense, pues, en algunos casos, los sufrimientos. Pero cuídate de la impureza, alma mía, con la protección de mi Dios, "el Dios de nuestros padres, alabado y ensalzado por todos los siglos".[4] Cuídate de la impureza. Pues, ni siquiera ahora dejo de compadecerme, pero, en ese entonces, en el teatro, compartía la alegría de los amantes, cuando ellos se gozaban uno a otro mediante acciones vergonzosas, aun cuando éstas se llevaran a cabo imaginariamente, en el juego del espectáculo; cuando se dejaban, me entristecía, como si me compadeciera; pero en ambos casos me deleitaba. En cambio, ahora, más me compadezco de quien disfruta en la torpeza que de aquel que sufre penas por la privación de un deseo pernicioso y la pérdida de una mísera felicidad. Ésta es, por cierto, una misericordia más auténtica, pero en ella el dolor no deleita. Pues, aun cuando se ha de apro-

bar al que se compadece del desdichado por deber de caridad, quien es genuinamente misericordioso quisiera que no hubiese de qué dolerse. A menos que exista una benevolencia malévola, lo cual no es posible; ¿acaso puede haber alguien, verdadera y sinceramente misericorde, que desee que haya desdichados para compadecerlos? Así pues, algunos dolores deben ser aprobados, pero ninguno se ha de amar. Es por eso que Tú, Señor Dios, que amas las almas mucho más pura y profundamente que nosotros, te compadeces de modo perfecto, sin que te hiera dolor alguno. Pero ¿quién será capaz de esto?

4. Yo, desventurado, amaba por entonces sufrir y buscaba de qué dolerme en aquellas desgracias ajenas, falsas y bufonescas. Y más me gustaba la actuación del actor y me atrapaba con mayor fuerza cuando me arrancaba lágrimas. ¿Qué tiene de extraño que yo, infeliz oveja descarriada de tu rebaño y renuente a tu custodia, estuviera manchado de torpe suciedad? De ahí nacía aquella afición a los sufrimientos, no a aquellos que penetran más hondamente –pues no quería padecer las cosas que veía representadas– sino a los que, oídos en la ficción, sólo me rozaban la superficie. Pero, como las uñas que rascan, formaban una hinchazón abrasadora y una horrible peste y corrupción. Tal era mi vida. Pero ¿era eso vida, Dios mío?

III. 5. Entre tanto, en lo alto, me sobrevolaba alrededor tu misericordia fiel. ¡En cuántas iniquidades y en qué sacrílega curiosidad me consumí que llegué a abandonarte para entregarme a la más baja infidelidad y a la engañosa esclavitud de los demonios, a quienes ofrecía mis malas obras, y en todas ellas me azotabas! Hasta osé, entre las paredes de tu Iglesia y en la celebración de una de tus solemnidades, desear frutos de muerte y ponerme en acción para procurármelos. Por ello me infligiste graves penas, pero eran nada comparadas con mi culpa, oh Tú, magnánima misericordia mía, Dios mío, refugio para mí de los que terriblemente me dañaban, en medio de los que vagué con la cabeza erguida, para alejarme cada vez más de ti, amando mis caminos y no los tuyos, amando una libertad de fugitivo.

6. Aquellos estudios, que se consideraban honorables, miraban al proyecto de pleitear en el foro, en lo que yo pretendía destacarme de un modo tanto más loable cuanto más fraudulento. La ceguera de

los hombres es tan grande que se glorían hasta de no poder ver. Yo era ya el primero en la escuela del rétor, de lo que me alegraba con soberbia, hinchándome de orgullo. Sin embargo, Tú sabes, Señor, que era mucho más tranquilo que los demás y que permanecía completamente alejado de las fechorías de los "*eversores*" –nombre siniestro y diabólico que es como distintivo de la vida urbana– entre los cuales vivía yo, con el pudor de no ser impúdico, porque no era como ellos. Con ellos convivía y en esas amistades me deleitaba a veces, pero aborreciendo siempre sus acciones, es decir, las tropelías con las que ofendían insolentemente la timidez de los inexpertos, atropellándola sin otro fin que el de alimentar con las burlas sus malévolas alegrías. Nada se parece más que esto a las acciones de los demonios. ¿Qué es más apropiado que llamarlos "*eversores*"? Si ellos mismos han sido antes completamente perturbados y pervertidos por los espíritus que secretamente los hacen objeto de burla y los seducen con engaños, en aquellas mismas acciones en las que ellos pretenden burlar y engañar a los demás.

IV. 7. Entre ésos estudiaba yo por entonces, en tan frágil edad, los tratados de elocuencia, en la que ambicionaba descollar con un fin condenable y hueco: por las alegrías de la vanidad humana. Y, siguiendo el orden habitual en el aprendizaje, vine a dar con el libro de un tal Cicerón, cuya lengua casi todos admiran, aunque no así su corazón. Esta obra suya se llama *Hortensius* y contiene una exhortación a la filosofía.[5] Ese libro cambió mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. Se envileció a mis ojos toda esperanza de vanidad; con increíble ardor de corazón deseé la sabiduría inmortal, y comencé a incorporarme para volver a ti. Porque no era la agudeza en el hablar –que es lo que me parecía que debía comprar con los dineros de mi madre, a mis diecinueve años, ya fallecido mi padre hacía dos–, no era, digo, la agudeza en el hablar lo que me llevaba a aquel libro, ni me persuadía su expresión, sino lo que decía.

8. ¡Cómo ardía yo, Dios mío, cómo ardía en deseos de remontar vuelo, desde las cosas terrenas hacia ti, sin saber lo que hacías conmigo![6] Pues "en ti está la sabiduría".[7] Y el amor a la sabiduría tiene por nombre griego el de "filosofía", a la que me incitaban aquellas páginas. Hay quienes seducen a través de la filosofía, coloreando y disfrazando los propios errores tras su magno, atractivo

y honorable nombre. Pero casi todos los que en tiempos del autor y aun antes procedieron así son señalados y descubiertos en ese libro. También se pone allí de manifiesto aquella saludable advertencia de tu Espíritu, a través de tu siervo bueno y piadoso: "Cuidaos de que nadie os engañe por medio de la filosofía y la seducción hueca, fundadas en la tradición de los hombres, en los elementos de este mundo y no según Cristo, porque en Él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad".[8] Sin embargo, Tú sabes, luz de mi mente, que en aquel tiempo, como no me eran conocidas aún estas palabras del apóstol, lo único que me deleitaba en esa exhortación era el que su discurso me excitaba a amar, buscar, encontrar y abrazar no esta o aquella escuela, sino la misma sabiduría, dondequiera que estuviese. Y me encendí y ardí. Sólo esto me chocaba en tan grande entusiasmo: el que no estaba allí el nombre de Cristo. Pues, por tu misericordia, ese nombre, Señor, el nombre de mi salvador, tu Hijo, ya lo había bebido con la leche materna mi tierno corazón, y en lo profundo de él lo retenía. Por eso, toda obra que no contuviera ese nombre, por más literaria, pulida y verídica que fuese, no me atrapaba del todo.

V. 9. Así pues, resolví aplicarme a las Sagradas Escrituras y ver cómo eran. Y he aquí que veo una cosa no hecha para soberbios pero tampoco clara para niños; humilde en el pórtico, en su interior es excelsa y velada de misterios. Pero no era yo uno que pudiera entrar en ella, ni inclinar la cerviz a su paso. Pues, entonces, cuando me fijé en la Escritura, no pensaba de la misma manera como me expreso ahora; al contrario, me pareció indigna de compararse con la dignidad ciceroniana.[9] Mi hinchazón rehuía su pequeñez y mi perspicacia no penetraba en su interior. Sin embargo, ella era de las que crecen con los pequeños, pero yo desdeñaba ser pequeño y, henchido de altanería, me veía grande a mí mismo.

VI. 10. De esta manera, vine a caer entre unos hombres delirantes de soberbia, carnales y locuaces en exceso, en cuya boca había insidias del diablo y un lazo viscoso tejido con las sílabas de tu nombre, el del Señor Jesucristo y el del Paráclito, consuelo nuestro, el Espíritu Santo. Estos nombres no se apartaban de sus bocas, si bien sólo en cuanto al sonido y al ruido de la lengua; por lo de-

más, en su corazón estaba ausente la verdad. Decían "Verdad, verdad" y mucho me hablaban de la verdad, pero nunca estaba en ellos; al contrario, enunciaban cosas falsas no sólo de ti, que verdaderamente eres la verdad, sino también de estos elementos del mundo, creación tuya. Sobre estos elementos dicen cosas verdaderas aun los filósofos a quienes debí dejar atrás por tu amor, Padre mío sumamente bueno, belleza de todas las cosas hermosas. ¡Oh, Verdad, Verdad! ¡Cuán íntimamente ya entonces suspiraban por ti las entrañas de mi alma, cuando ellos te hacían resonar ante mí a menudo y de múltiples maneras, con la sola voz y con muchos y abultados libros![10] Éstos eran los platos en los que se me servía, en tu lugar, a mí, que estaba hambriento de ti, el sol y la luna, hermosas creaciones tuyas, pero no Tú sino obras tuyas y ni siquiera las principales.[11] Pues más nobles son tus creaciones espirituales que éstas corpóreas, si bien brillantes y celestes. Pero, ni siquiera de aquellas más nobles yo tenía hambre y sed, sino de ti, misma Verdad en la que "no hay variación alguna ni sombra de rotación".[12] Y seguían poniéndome sobre aquellos platos espléndidos fantasmas, respecto de los cuales mejor hubiera sido amar este mismo sol, verdadero para estos ojos, que aquellos espejismos, falsos para el alma engañada a través de los ojos.[13] Sin embargo, como creía que eras Tú, comía de esos platos, no ciertamente con avidez, porque en mi boca no me sabían a ti tal como eres –y, en realidad, Tú no eras aquellos vanos fantasmas–, y no me nutría con ellos; por el contrario, me debilitaba más. Los alimentos que tomamos en sueños son muy similares a los que tomamos cuando estamos despiertos; no obstante, no nutren a los que duermen, porque están dormidos. Pero aquéllos en nada eran semejantes a ti, como ahora me ha sido revelado, porque aquéllos eran fantasmas corpóreos, falsos cuerpos, menos reales que estos cuerpos verdaderos que vemos con los ojos de la carne, sean del cielo o de la tierra, como los brutos y las aves. Vemos estas cosas y son más reales que cuando las imaginamos. A su vez, cuando las imaginamos son más ciertas que cuando por medio de ellas conjeturamos otras más grandes e infinitas que de ninguna manera existen. De tales fantasías me alimentaba yo entonces y no me nutría. Pero Tú, amor mío, en quien desfallezco para ser fuerte, ni eres estos cuerpos que vemos, por más que sea en el cielo, ni los que allí no ve-

mos, porque Tú los has creado y no los tienes por tus más altas creaciones. Pues, ¡cuán lejos estás de aquellos fantasmas míos, fantasmas de cuerpos, que no existen absolutamente! En comparación con ellos, más ciertas son las imágenes de los cuerpos reales, y más aún que sus imágenes los cuerpos mismos, que, con todo, no son Tú. Ni siquiera eres el alma, que es vida de los cuerpos –y, en cuanto vida de los cuerpos, mejor y más cierta que éstos-[14], sino que Tú eres la vida de las almas, la vida de las vidas, la que vive por sí misma y no cambia, la vida de mi alma.

11. ¿Dónde estabas entonces para mí? Y qué lejos, qué lejos de ti peregrinaba yo, privado hasta de las bellotas de los puercos que yo apacentaba con ellas![15] Porque, ¡cuánto mejores eran las historias de los gramáticos y de los poetas que esas trampas! Los versos y la poesía y Medea volando ciertamente eran más útiles que los cinco elementos disfrazados según los cinco antros de las tinieblas, que no son absolutamente nada y matan a quien cree en ellos.[16] Pues los versos y la poesía los transformo en verdadera comida; en cuanto a "Medea volando", si bien la declamaba, no la afirmaba como cosa cierta; si bien la escuchaba recitar, no creía en ella. Pero aquellas cosas sí las creía. ¡Ay de mí! ¡Por qué grados he sido conducido hasta las profundidades del abismo, trajinado y devorado por la falta de verdad! Y esto sucedió mientras yo te buscaba –a ti Dios mío, a quien confieso, porque has tenido misericordia de mí aun cuando todavía no te confesaba– mientras te buscaba, no según la comprensión del espíritu, con el que quisiste que aventajara a las bestias, sino según el sentido de la carne. Tú me eras más íntimo que lo más íntimo de mí, y superior a lo que tengo de más alto.[17] Tropecé, pues, con esa mujer osada, carente de prudencia que, en el enigma de Salomón, se sienta a la puerta y dice: "Comed alegremente de los panes ocultos y bebed la dulce agua furtiva".[18] Ella me sedujo porque me encontró fuera, habitando en el ojo de la carne y rumiando entre mí las cosas que por él había devorado.

VII. 12. Desconocía lo otro, lo que es verdaderamente, y estaba como sutilmente impelido a suscribir lo dicho por aquellos necios engañadores cuando se me preguntaba de dónde procede el mal, y si Dios está limitado por una forma corpórea, si tiene cabellos y uñas, y si se ha de considerar justos a los que tienen varias

mujeres a la vez, a los que matan a otros hombres y a los que ofrecen sacrificios de animales. Al ignorar estas cosas, yo me desconcertaba y, alejándome de la verdad, creía ir a su encuentro. Porque no sabía que el mal no es sino una privación del bien, hasta llegar a lo que absolutamente no es.[19] Cómo iba a ver esto yo, si con el ojo veía sólo cuerpos y con el espíritu únicamente fantasmas? No sabía que Dios es espíritu, que no tiene miembros que se extiendan a lo largo o a lo ancho, ni volumen alguno, porque una parte del volumen es menor que su totalidad. Y aunque el volumen fuese infinito, sería menor en una parte circunscripta en un espacio determinado que en el espacio infinito, y no estaría todo entero en todas partes como el espíritu, como Dios.[20] También ignoraba por completo qué hay en nosotros, según lo cual existimos y con verdad somos llamados en la Escritura "a imagen de Dios".[21]

13. Y no conocía la verdadera justicia interior, no la que juzga según la costumbre, sino la que proviene de la ley inmarcesible de Dios todopoderoso, con arreglo a la cual se han de regir las costumbres de los pueblos y las épocas según los pueblos y las épocas, mientras que ella misma permanece siempre y en todas partes, no siendo diferente aquí y allá, ni diversa en un tiempo y en otro.[22] De acuerdo con esta ley, fueron justos Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, David y todos los alabados por boca de Dios. Sin embargo, son considerados inicuos por los ignorantes que juzgan según la medida humana y miden todas las costumbres de los hombres a partir de las propias. Es como si alguien, que no entiende de armas ni sabe la que conviene a cada miembro del cuerpo, quisiera proteger la cabeza con las grebas y los brazos con el casco, y se quejara después de que no le calzan. O como si alguien se irritara porque, en un día que se declara festivo después de mediodía, no se le permite vender por la tarde lo que se le permitía vender por la mañana. O como si alguien se molestara porque ve que, en una misma casa, cualquier esclavo toca algo que no se le consiente tocar al que sirve las copas; o porque se prohíbe hacer, estando a la mesa lo que se hace detrás de los pesebres; y se indignara porque, tratándose de la misma vivienda y la misma familia, no se atribuye las mismas cosas a todos los lugares y a todas las personas. Así proceden los que se indignan cuando oyen que en tal o cual siglo les fue permitido a los justos algo que no les está permitido en éste, y que, según los tiempos que

corrían, Dios les ordenó a aquéllos una cosa, y a éstos otra, siendo que unos y otros sirven a la misma justicia. Se escandalizan, aunque ven cómo, en un mismo hombre, en un mismo día y un mismo lugar, una cosa conviene a un miembro y otra a otro; que lo que poco antes fue lícito pasada una hora ya no lo es; y que lo que en un rincón se concede y autoriza, en el de al lado se prohíbe y se castiga. ¿Acaso la justicia es varia y mudable? Al contrario, son los tiempos que ella preside los que no marchan con paso parejo, precisamente porque son tiempos. Mas los hombres, cuya vida sobre la tierra es breve, no saben relacionar con buen sentido los motivos de los siglos precedentes y de otros pueblos que desconocen con éstos que sí conocen. En cambio, pueden ver fácilmente en un mismo cuerpo, día o lugar, lo que corresponde a cada miembro, a cada momento, a cada parte y a cada persona. Así pues, se escandalizan de aquellas cosas y respetan éstas.

14. Ignoraba yo entonces esto y no lo advertía; por todas partes me saltaba a los ojos y no lo veía. En efecto, declamaba poemas y no me era lícito poner cualquier acento en cualquier parte, sino que en tal y tal metro es de tal y tal manera, ni en un mismo verso se ha de poner el mismo acento en todos los lugares. Pero el arte mismo conforme al cual declamaba no tenía unas reglas aquí y otras allá; todas regían simultáneamente. Y no me daba cuenta de que la justicia observada por los hombres buenos y santos, contenía, de una manera mucho más excelente y sublime, simultáneamente, todos los preceptos diversos, sin variar en ninguna parte, pero no los distribuye ni los prescribe todos a la vez en diferentes épocas sino que asigna a cada una los que le son propios. Ciego, reprobaba a los piadosos patriarcas quienes no sólo usaban de las cosas presentes, como Dios se los ordenaba y los inspiraba a hacer, sino que también, tal como Él se los revelara, anunciaban las futuras.

VIII. 15. ¿Acaso ha sido injusto alguna vez o en algún lugar "amar a Dios de todo corazón, con toda el alma y con toda la mente y amar al prójimo como a ti mismo"?[23] Así pues, todos los pecados contra natura, como fueron los de los sodomitas, en todas partes y siempre han de ser detestados y castigados. Y, aun en el caso de que todos los pueblos los cometieran, igualmente serían culpables de delito ante la ley divina que no hizo a los hombres para que

se traten de esa manera. Sin duda, es la sociedad que debemos mantener con Dios la que se viola cuando la misma naturaleza, de la que Él es autor, se mancha con la perversidad de una pasión. En cuanto a los pecados que van contra las costumbres de los hombres, se han de evitar según la diversidad de esas costumbres, de manera que el pacto, sellado por la misma costumbre o por la ley entre los miembros de una ciudad o nación, no se quebrante por ningún deseo de ciudadano o extranjero. Pues es indecorosa toda parte que no se adecue a la totalidad que le corresponde. Y, cuando Dios ordena una cosa contra la costumbre o el pacto establecido en cualquier pueblo, deberá llevarse a cabo, aunque allí no se haya hecho nunca; si nunca se hizo, se deberá instaurar; si no estaba establecido, deberá establecerse. A un rey le está permitido mandar, en la ciudad sobre la que reina, cualquier cosa que nadie haya establecido antes que él ni tampoco él mismo; obedecerlo no va contra el conjunto de la ciudadanía, sino que más bien va contra ella el no obedecerlo, ya que es acuerdo general de la sociedad humana obedecer a sus reyes. Si esto es así, ¿cuánto más deberá ser obedecido, sin vacilación, Dios, soberano de todas sus criaturas? Pues, así como en los poderes de la sociedad humana el mayor poder debe anteponerse al menor en orden a la obediencia, así el de Dios debe anteponerse a todos.

16. Lo mismo se ha de decir sobre los delitos que provienen del deseo de dañar a los demás, sea mediante contumelia o mediante injuria. En ambos casos se procede así a causa de una venganza, como ocurre entre enemigos; o por apoderarse de algo ajeno, por conveniencia, como hace el ladrón con el viajero; o por evitarse un mal, como el que tiene miedo de algo; o por envidia, como la que roe al desdichado respecto del que es más feliz, o el que ha prosperado y teme que se le iguale, o sufre por haberlo sido ya; o por el puro placer que provoca el mal ajeno, como sucede con los que contemplan a los gladiadores, o los que se ríen o se burlan de no importa quién.[24] Éstas son las cabezas de la iniquidad que brotan del deseo de mandar, de contemplar y de sentir, ya sea de uno de los dos, ya de dos, ya de todos a la vez, y por las cuales se vive mal, yendo contra las tres y las siete, es decir, las diez cuerdas del salterio, tu decálogo, oh Dios supremo y dulcísimo.[25] Pero, ¿qué torpezas pueden cometerse contra ti, que no sufres corrup-

ción? O, ¿qué delitos pueden cometerse contra ti, que no puedes ser dañado? Sin embargo, esto castigas: lo que los hombres perpetran contra sí mismos. Porque, aun cuando pecan contra ti, obran impíamente contra sus propias almas, y se miente a sí misma su iniquidad corrompiendo y pervirtiendo su naturaleza, hecha y ordenada por ti, ya sea cuando usan inmoderadamente lo que es lícito, ya sea cuando desean ardientemente lo no permitido, para un uso que va contra la naturaleza.[26] Se hacen culpables también, en el pensamiento y en la palabra, cuando se irritan contra ti y dan coces contra el aguijón, o, cuando rotas las barreras que impone la sociedad humana, se complacen atrevidamente en hacer facciones o provocar divisiones, de acuerdo con lo que los deleita o fastidia. Todo esto tiene lugar cuando se te abandona a ti, fuente de vida, a ti que eres único, verdadero Creador y rector del universo, y, con soberbia privada se ama, en una parte, una unidad falsa.[27] Así pues, es con humilde piedad como se vuelve a ti, que nos purificas de nuestra mala costumbre, acoges los pecados de los que te confiesan, escuchas los gemidos de los prisioneros y rompes las cadenas que nosotros nos forjamos. A menos que alcemos contra ti los cuernos de la falsa libertad, por la codicia de tener más, en riesgo de perderlo todo, amando más lo propio que a ti, que eres el bien de todos.

IX. 17. Pero, en medio de las torpezas y los delitos y de tantas iniquidades, se cuentan los pecados de los que se hallan progresando, actos que los hombres de buen juicio también reprueban, según la regla de perfección, y alaban con la esperanza del fruto, como sucede con los brotes del campo. Son actos que parecen similares a las torpezas o a los delitos, pero que no son pecados, porque no te ofenden, Señor Dios nuestro, ni atentan contra la comunidad. Es incierto si obedece o no al afán de poseer el procurarse algunas cosas convenientes para el uso de la vida y según los tiempos; si responde o no al afán de dañar el castigar con el empeño de corregir, en uso de una legítima autoridad. Hay muchas acciones que parecen merecer la desaprobación de los hombres y que han recibido de ti una muestra de aprobación; pero muchas, alabadas por los hombres, son condenadas por tu testimonio. Pues, con frecuencia, una cosa es la apariencia de un hecho y otra el ánimo de

quien lo lleva a cabo y la coyuntura oculta del momento.[28] Ahora bien, cuando de pronto Tú mandas algo inusitado e imprevisto, aunque lo hayas prohibido alguna vez, aunque ocultes durante algún tiempo la causa de tu mandato, aunque sea contrario al pacto de la sociedad de algunos hombres, ¿quién dudará de que se debe cumplir, cuando esa sociedad humana que te sirve es justa? Pero felices aquellos que saben que eres Tú quien lo ordenó. Pues todas las acciones de quienes te sirven se llevan a cabo o para poner de manifiesto lo que requiere el presente o para anunciar el provenir.

X. 18. Yo, que ignoraba estas cosas, me reía de aquellos santos siervos y profetas tuyos.[29] Y qué hacía yo, cuando me reía de ellos, sino hacer que Tú te rieras de mí, dejándome caer sin darme cuenta y poco a poco en ridiculeces.[30] Algunas de ellas eran creer que cuando un higo es arrancado, llora lágrimas de leche junto con su madre, la higuera, y que, si algún santo comía ese higo –no arrancado por delito suyo, sin duda, sino ajeno–, mezclándolo con sus entrañas, exhalaba después, al gemir y eructar en la oración, ángeles y hasta partículas de Dios. Y que estas partículas del sumo y verdadero Dios hubieran quedado ligadas en aquel fruto, de no haber sido disueltas por el diente y el vientre del "santo elegido". También creí, miserable de mí, que se debía tener más compasión con los frutos de la tierra que con los hombres, para los cuales nacen. Si algún hambriento, que no fuera maniqueo, me los hubiera pedido, me habría parecido que dárselos era como condenar un bocado a pena de muerte.

XI. 19. Pero "extendiste tu mano desde lo alto y sacaste a mi alma de este abismo de tiniebla",[31] cuando mi madre, fiel sierva tuya, lloraba ante ti por mí mucho más de lo que lloran las madres la muerte de los cuerpos. Pues ella veía mi muerte desde su fe y el espíritu que había recibido de ti. Y Tú la escuchaste, Señor. La escuchaste y no desdeñaste sus lágrimas que corrían abundantes y regaban la tierra en todo lugar en que hacía oración. La escuchaste. Pues, de lo contrario, ¿cómo explicar la procedencia de aquel sueño con que la consolaste, a punto tal que accedió a vivir conmigo y a compartir la misma mesa en casa? A ello se había negado antes, por aversión y aborrecimiento de las blasfemias a las que me con-

ducía mi error.[32] En ese sueño, se vio a sí misma de pie sobre una regla de madera; venía hacia ella un joven resplandeciente y alegre, mientras ella estaba afligida y abatida de dolor. Él le preguntó por las causas de su tristeza y de sus lágrimas cotidianas, no para saberlas sino para consolarla, como suele ocurrir, a lo que ella respondió que era mi perdición lo que lloraba. Él, entonces, le ordenó, para su seguridad, y la instó a que observara con atención y viera cómo donde estaba ella allí estaba también yo. Y, en cuanto hubo observado, me vio junto a ella de pie sobre la misma regla.[33] ¿De dónde vino esto sino del hecho de que prestabas oídos a su corazón, oh Tú, bien omnipotente, que cuidas de cada uno de nosotros como si a él solo lo cuidaras, y de todos como cuidas a cada uno?

20. Y ¿de dónde vino también que, al contarme mi madre esta visión y al querer disuadirla, diciéndole que no desesperara de encontrarse ella en el futuro donde yo estaba, me respondiera al punto y sin vacilación alguna: "No, porque no se me dijo 'allá donde él está estás tú', sino 'allá donde tú estás está también él'"? Confieso para ti, Señor, hasta donde llega mi memoria, este recuerdo, que a menudo no he callado: mucho me conmovió el hecho de que esa respuesta tuya me llegara a través de mi diligente madre, quien no se turbó ante una explicación falsa pero tan verosímil, viendo rápidamente lo que había que ver y que yo no había visto antes de que ella me replicara. Me conmovió más ese hecho que el sueño mismo con el que anunciaste tanto tiempo antes a esta piadosa mujer, para consolarla en su aflicción de entonces, un gozo que no habría de realizarse sino mucho después.[34] Pues todavía hubieron de seguirse alrededor de nueve años, en los que yo me abismé en ese fango[35] y en las tinieblas de la falsedad, durante los cuales a menudo intenté emerger, recayendo después más gravemente. Mientras tanto, aquella casta viuda, piadosa y sobria, como Tú las quieres, ciertamente, ya más animada en la esperanza, pero no más negligente en las lágrimas y gemidos, no cesaba de llorar por mí en tu presencia a toda hora en sus oraciones. Y aunque Tú las aceptabas, no obstante, dejabas que yo me envolviera y revolviera en aquella tiniebla.

XII. 21. Mientras tanto, diste otra respuesta, según recuerdo. Porque hay muchas cosas que paso en silencio por la prisa de llegar a las que más me urge confesar ante ti, y hay muchas otras de las

que no me acuerdo. Diste, en efecto, otra respuesta a través de un sacerdote tuyo, cierto obispo educado en la Iglesia y ejercitado en tus Escrituras. Cuando aquella mujer le rogó que se dignara conversar conmigo, refutar mis errores y apartarme de las malas doctrinas para conducirme a las buenas –pues hacía esto si se topaba con gente idónea–, él se negó, y sin duda prudentemente, como comprendí después. Le respondió que yo era rebelde a eso todavía, por estar inflamado con la novedad de aquella herejía y por haber hostigado ya a muchos ignorantes a propósito de algunas cuestiones nimias, como ella misma le hizo saber.[36] "Pero, déjalo estar –aconsejó– y únicamente ruega por él al Señor. Él mismo, leyendo, descubrirá en qué error está y en cuánta impiedad." Al mismo tiempo, también le contó que de niño había sido entregado por su embaucada madre a los maniqueos, para que se convirtiera a ellos, y que no sólo había leído casi todos sus libros sino que también los había copiado; por eso, y sin necesidad de nadie que le discutiera y lo convenciera, se le hizo evidente cuán necesario era abandonar esa secta, y la abandonó. Pero, aunque él le dijo estas cosas, ella no quiso conformarse; al contrario, lo instaba más y más, con mayores ruegos y abundantes lágrimas, a que me viera y discutiera conmigo. Entonces, él, ya fastidiado, le dijo: "¡Déjame en paz, por tu vida! No es posible que el hijo de estas lágrimas se pierda." Ella recibió estas palabras –y me lo recordaba muchas veces en sus conversaciones conmigo– como si hubieran sonado desde el cielo.

Notas al Libro III

[1] En uno de sus habituales despliegues retóricos, el hiponense escribe aquí "*sartago*", que en realidad no significa propiamente "hervidero" sino "sartén", para jugar con el nombre de "Cartago". La fama de esta brillante y lujosa ciudad, meca de estudiantes, la señalaba también como muy licenciosa. De hecho, se la llamaba "*Karthago veneris*". El joven Agustín se dejará arrastrar por esa clase de vida. Las fiestas y espectáculos a los que asiste son referidos, entre otros lugares, en *De civ. Dei* II, 4, 14 y 26. En el primero de estos pasajes de *La ciudad de Dios*, Agustín cita la *República* de Platón (III, 398) en apoyo de su crítica contra el ilusionismo de los *ludi scaenici*.

[2] El hiponense retoma el término con que había cerrado el libro anterior: la "región de indigencia" en la que se había convertido y que alude a la dimensión de lejanía respecto de Dios. Ya había señalado que tal dimensión no

es corpórea: es el alma la que elige habitar en ella. Lo reitera ahora mediante el adjetivo "secreta", esto es, profunda, que indica al hombre interior. Con esa indigencia se dispersaba en lo sensible, en el afán de pasiones carnales. Así, odiaba "el ser menos indigente", esto es, el no vivirlas todavía.

[3] Cabe también la traducción "senda sin lazos", si se tiene en cuenta, por ejemplo, el comentario agustiniano al Salmo 90.

[4] Agustín se interroga por este hecho que encuentra paradójico: en su concepción, como en la de todo el mundo clásico, el hombre busca universalmente la felicidad. Ciertamente, se ha de tener en cuenta la llamada "compasión trágica", base de la teoría aristotélica de la catarsis (cf. *Ret.* VI, 1449b y ss.). Con todo, el planteo agustiniano es más psicológico-ético que psicológico-estético. En cuanto a la cita posterior, corresponde a *Dan* 3, 52.

[5] La expresión, "de un tal Cicerón" (*cuiusdam Ciceronis*), es paralela, aunque menos fuerte, a la de "no sé qué Eneas" (*Aeneas nescio*) empleada en I, 13, 20. Rige, pues, también aquí el comentario hecho a propósito entonces (cf. I, nota 27). El diálogo ciceroniano al que se alude toma su título de un famoso orador de la Antigüedad, Quinto Hortensio Hortalo, quien defendía la posibilidad y aun necesidad de una retórica inmune a la incertidumbre y las dudas de la filosofía. Contra esta perspectiva, Cicerón defiende en esa obra –mucho tiempo perdida y hoy prácticamente recosntruida en su casi totalidad por los filólogos– una concepción de filosofía como formación del alma, indispensable a todo hombre culto y, *a fortiori*, al orador. A través de esta breve obra, se verifica la primera "conversión" agustiniana, que se dirigirá hacia la búsqueda de la sabiduría, independientemente del desdén que sigue suscitando en él la figura del orador-abogado mediante el cual llega a la filosofía.

[6] Esta frase es la clave de lo que sigue y gozne de todo el conjunto de estos primeros libros. En ellos, lo que Agustín se propone narrar no es la sucesión de sus peripecias, sino su interpretación *actual* del modo como, a través de ellas, Dios obró en él *en el pasado* y por debajo de su conciencia. Para la correcta comprensión de esa frase, no hay que olvidar, pues, que tal interpretación es retrospectiva: no se daba *mientras* esas peripecias tenían lugar, sino que se da ahora, desde la mirada del convertido. Se trata, pues, de lo que ya se ha advertido en el Estudio Preliminar: de resignificación. Por eso, esta expresión debía figurar donde figura: en el comienzo del proceso que lo llevará, conscientemente, a la conversión.

[7] *Job* 12, 16.

[8] Cita al apóstol San Pablo, *Col* 2, 8. Éste es el único pasaje en el que Pablo utiliza el término "filosofía" para aludir a la sabiduría *de este mundo.*

[9] Se admite, en clave retórica, una suerte de primer desencuentro entre la Escritura y Agustín, que éste expresa como inadecuación. Ahora bien, una inadecuación supone dos elementos, que son los que precisamente no se compaginan. La puerta de la Escritura es, dice el autor, humilde, o sea, baja. Lo obligaba así a él –primer elemento de la relación– a inclinar su cabeza, esto es,

a renunciar a su soberbia intelectual para ingresar en el texto. El segundo elemento es la Escritura, considerada por la tradición cristiana como la Palabra de Dios. Este segundo elemento pasa en este momento por la vida del joven, quien, por mantener su orgullo en alto, no se inclina a escucharla. Así pues, en este pasaje, ambos elementos entran en movimiento, pero el primero se reconoce como único responsable del desencuentro. En cuanto a la expresión "dignidad ciceroniana", se trata de un término técnico: en el campo de la Retórica, con "*dignitas*" se aludía a la exigencia, requerida por el ritmo de la prosa, tanto de la completitud del período como de su medida (cf. *De oratore* III, 45, 178). Tal exigencia ya había sido mentada por Aristóteles (cf. *Retórica* III, 1408 b). En principio, se podría decir que lo que separó a Agustín de la Escritura fue, en primera instancia, una cuestión formal: no encontraba literalmente en ella el vuelo de la prosa latina. Pero no se ha de olvidar la importancia que la expresión reviste para el hombre clásico que no solía disociarla del contenido como después se tenderá a hacer.

[10] Los maniqueos se regían por varios libros canónicos: Shabuhragan, el Evangelio viviente, el Tesoro de la Vida, la Pragmática, el Libro de los Misterios, el Libro de los Gigantes y las Cartas. Reconocían también las epístolas paulinas: en su sincretismo, se presentaban como una doctrina cristiana.

[11] En el maniqueísmo, el sol y la luna se consideraban divinos por ser parte y transporte del Principio de la Luz; de ahí que se los adorara, como testimonia Agustín en *De beata vita* I, 4. Más aún, se creía que en el sol radicaba el mismo poder del Hijo, y en la luna, su sabiduría.

[12] *St* 1, 17. Este pasaje de la carta de Santiago contiene la famosa referencia a Dios como Padre de las luces.

[13] La argumentación agustiniana procede aquí del siguiente modo: el ser de las cosas creadas, como el sol que se ve corporalmente, es real, y, por tanto, digno de ser amado, ya que es una perfección. Pero de ninguna manera es la plenitud del ser del cual, de algún modo, participa (cf. II, nota 17). Desde la perspectiva agustiniana, cuando se descubre esto último, se está ya en la vía de elevación a Dios a través de la escala de lo creado. En cambio, siempre desde el enfoque del hiponense, el maniqueísmo, al divinizar los astros, diviniza y absolutiza lo creado, distorsionando así su carácter de medio en la búsqueda de Dios. Es con la razón, esto es, con el ojo del alma, que se advierte tal condición.

[14] Recuérdese que, en este contexto histórico, se consideraba al alma (*anima*) lo que anima, es decir, lo que vivifica al cuerpo, sea esa vida de tipo vegetativo, animal o racional. Por tanto, se hablaba también del alma de las plantas o de los animales, ya que por "*anima*" se entendía aquello que, sin más, constituye a un ser precisamente como animado. En cuanto *principio* de animación, se juzgaba, metafísicamente hablando, de superior jerarquía que la materia a la que da vida.

[15] Una vez más se alude a la parábola del hijo pródigo. El hecho de que ella sea tan frecuente en estos primeros libros obedece a que cuadra perfecta-

mente en la resignificación que la memoria de Agustín hace de este período de su vida. Pero no hay que olvidar que esa parábola retrata a dos hermanos, esto es, esboza dos modos de relacionarse con Dios. En efecto, el hijo pródigo malgasta en su voluntario exilio el patrimonio recibido de su padre. Al consumirlo, se ve reducido a la indigencia y obligado a alimentarse hasta de las bellotas de los cerdos que cuidaba, por lo que resuelve volver a la rica casa paterna, donde es recibido con perdón y alborozo. Pero el otro hijo reprocha a su padre lo que entiende es una generosidad excesiva, y considera que no la ha recibido él mismo en igual medida. El padre le recuerda entonces, que, a diferencia del hermano alejado y recuperado, él siempre contó con la compañía paterna; mejor aún, debería haberla sentido. Así, la significación que Agustín tiene presente de ese pasaje evangélico es la permanente presencia de Dios como Padre solícito en la vida de los hombres. Son ellos quienes, o no la perciben, o intentan alejarse de Él; de ahí la proliferación en estas páginas de un adverbio como "lejos" y la constante corrección en la aplicación de este adverbio: su sujeto no es Dios sino Agustín mismo en cuanto protagonista de este primer tramo de las *Confesiones*. La corrección la hace en cuanto autor, es decir, desde su comprensión de converso. Esa comprensión le confiere, como se decía en el Estudio Preliminar, una nueva hermenéutica.

[16] En la mitología maniquea se divide el reino del Mal o de las tinieblas en cinco zonas o antros: las tinieblas mismas, las ciénagas, los vientos, el fuego devorador y el humo. Todos ellos, con las respectivas bestias y alimañas que los habitan, están sometidos precisamente al Príncipe de las Tinieblas. Agustín da testimonio de esto, como ex secuaz, en *De mor. manichaeorum* II, 9, 14 (cf. también *De haeresibus* 46).

[17] "*Interior intimo meo et superior summo meo*" dice el texto. Se trata de una de las más célebres caracterizaciones de Dios respecto del alma que ofrece la literatura agustiniana. A la vez, anuncia lo que será la culminación del segundo movimiento en su búsqueda: el de la *intentio*. Pero el hiponense ha de continuar todavía con la descripción de los extravíos de la *distentio*. Por eso seguidamente aludirá a su dispersión en lo externo.

[18] *Prov* 9, 17. Esta imagen, en general, personificación de la locura, representa aquí, puntualmente, la engañosa provocación que sobre Agustín ejerció la secta maniquea. El "agua furtiva" o "robada" se contrapone a la que la fe hace surgir de las profundidades de la tierra y es símbolo corriente de la comprensión que ella promueve. Es probable que con la expresión "panes escondidos" se aluda al carácter esotérico de las doctrinas maniqueas.

[19] Se introduce aquí una cuña que comienza a agrietar la adhesión agustiniana al maniqueísmo: la doctrina, neoplatónica en general, del mal como ausencia de bien. El carácter estrictamente filosófico –en rigor, metafísico– de este tema aconseja hacer algunas aclaraciones para el no especialista. En términos no técnicos, se puede decir lo siguiente: que el mal sea una ausencia o defección de bien no significa que no exista; por el contrario, se impone vio-

lentamente como un hueco de profunda oscuridad practicado en el plano luminoso del ser. Todo lo que es o existe es bueno por el solo hecho de existir (cf. II, nota 18). Es bueno en la medida en que participa del ser y tiene perfecciones, entre ellas, la del orden que le es propio y que le permite conservarse en la existencia. Tómese un ejemplo físico, el de un cuerpo viviente que presenta un tumor. Dicho tumor existe y es indudablemente un mal. Lo es porque consiste en la *ausencia* de un orden allí donde éste debería darse. Así pues, donde no hay ningún orden, ninguna forma, ninguna medida, no hay nada. Por eso escribe Agustín que llegar al límite del mal en cuanto privación de bien es llegar al límite de la pura nada.

[20] Segundo gran motivo de lo que será la disidencia agustiniana con el maniqueísmo: éste negaba la posibilidad de la existencia de una realidad absolutamente inmaterial. En efecto, hasta la misma alma del justo, constituida por partículas de luz, tenía, en la perspectiva maniquea, cierto grado de materialidad, por sutil que fuera.

[21] Esto es, el mismo espíritu humano, por el que se es hombre. Cf. *Gen* 1, 17. De acuerdo con el relato de las Sagradas Escrituras, el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, (cf. *Gen* 1, 26-27). Si Agustín, antes de su encuentro con Ambrosio y los "textos de los platónicos", no logra comprender dicho pasaje bíblico, es porque aun no alcanza a concebir seres que no sean materiales. Esto mismo lo aleja de la posición que sostiene que la naturaleza humana es análoga a la del Creador, ya que entiende que una opinión semejante no hace otra cosa más que darle a Dios forma de hombre. Un dios antropomórfico no puede ser tenido por auténtico principio de la creación, en cuanto que un tal principio exige perfección y eternidad, notas que no son compatibles con la naturaleza corpórea y por ende mudable y temporal del ser del hombre. Una vez imbuido de platonismo, el hiponense contará con los conceptos filosóficos que lo llevarán a concluir que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios pero *secundum hominem interiorem*, esto es, de acuerdo con la vida racional del alma que conforma al compuesto *animal racional mortal* con el que se lo identifica. (Cf., por ej., *Contra Ad. man. disc.* V; *De Gen. ad lit. imperfectus liber* XVI, 55, 60-61; *De Gen. contra man.* I, 17, 27-28; *De doct. christ.* I, XXI, 22; *Conf.* X, 6, 10; *De Trin.* XV, 1, 1; *De Gen. ad lit.* III, 19, 29- 20, 30; *Sermo* 43, 2).

[22] Son las costumbres morales las relativas a diferente época, lugar o cultura, es decir, las que dependen de su contexto histórico, no los principios éticos emanados de la ley eterna divina, inscrita en la conciencia humana (cf. II, nota 14). Lo que Agustín recuerda aquí es que aquéllas, más allá de las modalidades particulares que asuman, deben obedecer a éstos. Su insistencia en este punto del carácter relativo de las costumbres morales atañe a otra disidencia que finalmente tuvo con el maniqueísmo. De hecho, los maniqueos, con rigidez formal y ahistórica, condenaban a muchas figuras de los Patriarcas del Antiguo Testamento, por no tener presente la mencionada distinción entre lo absoluto y lo relativo en términos morales; de ahí que el hiponense elija, en

estos pasajes de discusión con el maniqueísmo, los ejemplos que cita a continuación. En relación con el ejemplo que traerá a colación en el parágrafo siguiente, relativo a las leyes métricas, véase el *De musica* VI, 7, 19.

[23] Cita la versión de *Mc* 12, 33. Después de haber aludido a la condición relativa de las costumbres morales –con particular referencia a la conducta de los patriarcas contra la desvalorización maniquea del Antiguo Testamento– Agustín procede ahora a subrayar el carácter absoluto de los que considera principios éticos. Con arreglo a éstos examinará los pecados, los cuales divide según una clasificación que también compartían los maniqueos. El *flagitium* señala indistintamente dos clases de pecado: 1. aquel que constituye un acto *contra naturam* como el de la sodomía, y 2. aquel que se comete *contra mores hominum*, esto es, el que viola las costumbres de los hombres. 1. En el primer caso, *flagitium* se suele traducir por "torpeza" o "acción viciosa". Este tipo de *flagitium* es absolutamente ilícito en el plano ético, lo permitan o no las costumbres, porque, en la concepción de Agustín, al quebrantar el mandato de la naturaleza, se quebranta la misma ley divina. 2. En el segundo caso, es usual traducirlo por "delito", el cual se funda en el pacto social. Dado que éste depende de la diversidad de usos y costumbres en una sociedad y en una época determinada, el *flagitium* como delito puede ser aun moralmente lícito, si es que Dios ordena el acto que lo constituye, puesto que Él está por sobre las leyes y los pactos sociales. Tanto en un caso como en el otro, el *flagitium* se distingue, de un lado, del *facinus*, vocablo que el Hiponense prefiere al de *crimen*, para mentar los pecados cometidos no contra la naturaleza ni las costumbres sino contra los demás. De otro, el *flagitium* se diferencia del *peccatum proficientium*, referido al futuro, dado que es aquel por el que se atenta contra el progreso ya sea individual ya sea colectivo. Este último tipo de falta moral es el más inasible, puesto que, al estar el futuro en manos de Dios, únicamente Él puede prescribir una acción al respecto; cuando no lo hace, el *peccatum proficientium* puede no ser tal y conformar, todo lo más, un error de previsión (cf. *De doctr. christ.* III, 10, 16).

[24] En la Patrística comenzaron a estudiarse, definirse y clasificarse los pecados. Naturalmente, los trazos fundamentales de este análisis pasarán luego a la Escolástica, enriqueciéndose en ella. En lo que toca a este párrafo, baste decir que por *contumelia* se entendía el insulto verbal que busca el oprobio ajeno; y por *iniuria*, el daño y perjuicio en general. Párrafo aparte merece la mención de la *invidia* que, de acuerdo con su misma etimología (*in*: contra; *vid*– ver, mirar), alude al mirar con malos ojos el bien de otro, más que al codiciarlo para sí. Por eso, Juan Crisóstomo, por ej., la ve como una adhesión gratuita al mal, y así escribe que el disoluto puede aducir la concupiscencia como pretexto; el ladrón, la pobreza; el homicida, la ira, etc. Pero no hay excusa para el envidioso que sólo se nutre de perversidad (cf. *In Ep. ad Rom. Homiliae* VII, 6; *In lo. Hom.* XXXVI, 3).

[25] La Escritura no siempre presenta el mismo número de mandamientos. La exégesis de Agustín y su consecuente predicación fueron decisivas para fijarlos

en el número de diez. La división mentada aquí entre tres y siete obedece a que, según como han quedado establecidos en la tradición, los tres primeros tienen en cuenta las obligaciones respecto de Dios, y los siete últimos las concernientes al prójimo. (Cf. *Sermo* 9, llamado justamente *De decem chordis* en nueva referencia a la imagen de las diez cuerdas del salterio; *En. in Ps.* 143, 9).

[26] Cf. *Rom* 1, 26.

[27] En varias obras Agustín insiste en que el amor a Dios unifica a todo el hombre y a todos los hombres, en cuanto hace confluir los anhelos humanos en Él, como Bien infinito y referente único, cuyo gozo eterno es compartible a la vez por todos. El poner el propio fin en lo individual y "*privatum*" que, en general, es un bien limitado y ambicionado por muchos, fragmenta el alma y procura una falsa unidad, como la de las bandas de ladrones (Cf., por ej., *De civ. Dei* XIV, 28 y *De Gen. ad litt.* XI, 15, 20).

[28] Cabe acotar que se insinúa en estas líneas la ética de la interioridad que es propia del pensamiento agustiniano y que encontrará muchos siglos después su expresión más acabada en la de Pedro Abelardo: lo que cuenta a la hora de juzgar la moralidad de un acto humano es precisamente la intención –o, como dice aquí el hiponense, el *animus*– con que se lleva a cabo, más allá de sus resultados. Ahora bien, si la intencionalidad es lo que confiere al acto su carácter moral, el principio por el cual debe regirse dicha intencionalidad es el de conformarse a la voluntad divina.

[29] Se refiere, obviamente, a los errores de su época de adhesión al maniqueísmo que, como se ha dicho, negaba toda validez al Antiguo Testamento, haciendo, por consiguiente, la detracción de patriarcas y profetas.

[30] Para comprender lo que sigue es necesario tener en cuenta que los maniqueos creían que los árboles contienen partículas divinas; de ahí la prohibición de arrancar los frutos, pero no de comerlos. En efecto, esas partículas de luz que el Príncipe de las Tinieblas había logrado aprisionar en la materia, podían ser liberadas de ésta, sólo cuando el fruto era comido por un "elegido", es decir, un miembro de la secta, ya que ellos se arrogaban esa capacidad de liberación. Si no era ése el caso, las mencionadas partículas seguirían estando aprisionadas, sólo que ahora en la materia, es decir, en el cuerpo del no elegido. Otro testimonio agustiniano de esta doctrina maniquea, próxima a la del *Iesus patibilis*, se encuentra en *Contra Faustum* XX, 11.

[31] *Sal* 143, 7.

[32] A juzgar por el pasaje de *Contra Acad.* II, 2, 3, Agustín vuelve desde Cartago a Tagaste, donde se supone que su madre –como es sabido, mujer de fuerte carácter e indeclinables convicciones– se negó a recibir en su casa a un maniqueo. Probablemente, hasta el perdón materno, se haya refugiado donde su amigo Romaniano, a quien da las gracias por su hospitalidad en el citado pasaje.

[33] La *regula* señalaba originalmente una regla en sentido lato, un prisma alargado de madera, pero da lugar a numerosas expresiones eclesiásticas, como la de "*regula disciplinae*", por ejemplo. Sea de ello lo que fuere, muchísimas

hipótesis interpretativas se han ensayado de este sueño, desde las psicoanalíticas, de diverso tipo, hasta las literarias y aun las teológicas. Estas últimas, por ejemplo, entienden esa regla como lo que se denomina la *"regula fidei"* eclesiástica. En el plano teológico, se habla de *regula fidei* con dos acepciones: la primera, más general, la entiende como el objeto de la fe, es decir, el contenido auténtico de la revelación. La segunda deriva de la anterior y es más elaborada. En este segundo sentido, la *regula fidei*, cuyo contenido abarca no sólo los textos bíblicos sino también el conjunto de la tradición eclesiástica, alude al principio que hace de la fe la regla de la verdad, pero no en sentido positivo sino limitativo: lo que se afirma contra una proposición de fe es, en principio, refutable, al estar aquélla asentada en la verdad. Una vez más, lo que importa, en la economía interna de las *Confesiones*, es el significado que el mismo Agustín le asigna. Por lo que se infiere de lo que seguirá diciendo –sobre todo, en el cierre del libro VIII– parece estar usando la expresión en el sentido más lato, es decir, en la primera acepción.

[34] Las expresiones adverbiales que jalonan este pasaje, "tanto tiempo antes", "entonces" "mucho después", dan cuenta de la articulación en pasado, presente y futuro, propia de la sucesión temporal en el mundo. Agustín inscribe el mensaje del sueño, que tuvo lugar en un momento puntual de esa sucesión, en la mirada omnisciente y providente de Dios. Pero esta mirada es simultánea, en tanto emana de una eternidad en la que no hay sucesión y que, por eso, puede traer al presente lo que sucederá en el porvenir (cf. I, notas 14 y 15). Más allá de su admiración por la agudeza materna, ésta es la resignificación agustiniana del episodio.

[35] Cf. *Sal* 68, 3.

[36] Ni la literalidad del relato ni su línea argumentativa consiguen ocultar ciertos rasgos de carácter que terminan por traslucirse: es imposible no sospechar aquí el dejo de cierto orgullo materno ante la capacidad polémica del hijo. De hecho, Mónica no deja de mencionar el detalle de las victorias de Agustín en las discusiones. Por su parte, y más allá de la obligada humildad, que le hace calificar de nimias las cuestiones debatidas –escribe *"quaestiunculis"*–, el mismo Agustín conserva, como no podía ser de otra manera, la conciencia de tal capacidad propia y, a la vez, la conciencia del orgullo que le inspiraba a su madre: de hecho, tampoco él deja de decir que ella lo dijo.

Libro IV

I. 1. Por espacio de esos nueve años de mi vida, desde los diecinueve hasta los veintiocho, fuimos seducidos y seducíamos, fuimos engañados y engañábamos en distintas pasiones: en público, a través de aquellas disciplinas que llaman "liberales"; en privado, en lo que falsamente se llama "religión". En aquello éramos soberbios; en esto, supersticiosos; en todo, vanos. En aquellas cosas, porque perseguíamos el vacío de la gloria popular hasta los aplausos del teatro, los certámenes poéticos, la lucha por coronas de heno,[1] las frivolidades de los espectáculos y la intemperancia de la pasión. En estas otras, porque, deseando purificarnos de tanta sordidez, llevábamos alimentos a quienes eran denominados "elegidos" y "santos", para que, en el laboratorio de sus vientres, fabricasen ángeles y dioses que nos liberaran.[2] Y yo seguía estas cosas, y las hacía con mis amigos, engañados por mí y conmigo. Ríanse de mí los arrogantes, los que aún no han sido saludablemente postrados y abatidos por ti, Dios mío; yo, en cambio, ante ti confesaré mis ignominias, en alabanza tuya. Permítemelo, te lo suplico; concédeme el recorrer, con el presente recuerdo, el circuito recorrido por mi error y ofrecerte una hostia de júbilo.[3] Pues, ¿qué soy yo para mí mismo, sin ti, sino un guía hacia el precipicio? ¿O qué soy, aun en la bonanza, sino alguien que se nutre de tu leche y que te saborea a ti, alimento incorruptible? ¿Y qué es el hombre, no importa cuál, si sólo es hombre? Búrlense ya los fuertes y poderosos, que nosotros, débiles y pobres, te confesaremos a ti.

II. 2. Enseñaba yo en aquellos años el arte de la retórica y, vencido por la codicia, vendía esa locuacidad que permite vencer. Sin embargo, prefería –Tú lo sabes, Señor– tener buenos discípulos, lo que se llama "buenos", y a éstos, sin trampa, les enseñaba trampas, no para que con ellas actuaran contra la vida del inocente, sino, a veces, a favor del culpable. Y Tú, Dios, viste de lejos deslizarse, por un terreno resbaladizo y brillando, envuelta en un gran humo, la buena fe que demostraba en aquella enseñanza que impartía a los que aman la vanidad y buscan la mentira. Yo era su cómplice. En aquellos años tuve una mujer, no frecuentada en lo que se llama una unión legítima, sino buscada en el inconstante ardor de la pasión y la falta de prudencia. Con todo, era una sola, y yo le guardaba fidelidad en el lecho. En esa unión, pude experimentar por mí mismo qué distancia hay entre la moderación de la alianza conyugal, establecida con vistas a la procreación, y el pacto del amor voluptuoso, en el que nace la prole, aun contra la voluntad de los padres, si bien, una vez que ha nacido se ven obligados a quererla.

3. Me acuerdo también de que, habiendo decidido formar parte de un certamen de poesía, mandó a preguntarme no sé qué adivino qué recompensa querría darle para salir vencedor. Pero le respondí que yo detestaba tales misterios y que abominaba de ellos, y que, aunque esa corona fuese de oro inmortal, no permitiría que se matara a una mosca por mi victoria.[4] Pues él iba a matar seres animados en esos sacrificios y, al parecer, con tales homenajes había de invocar en favor mío los votos de los demonios. Sin embargo, tampoco fue por amor puro hacia ti, Dios de mi corazón, que rechacé este mal. Pues aún no sabía amarte, ya que no sabía concebir otros fulgores que los corpóreos. ¿Un alma que suspira por tales ficciones, acaso no fornica lejos de ti, confía en falsedades y apacienta vientos?[5] Pero he aquí que, no queriendo que se ofrecieran sacrificios a los demonios en mi favor, yo mismo me sacrificaba a ellos en la superstición. Porque, ¿qué otra cosa es "apacentar vientos" sino apacentar a esos demonios, esto es, servirles de placer y de irrisión con nuestros errores?

III. 4. Y, de hecho, no desistía de consultar a esos charlatanes que llaman "matemáticos", porque éstos no ofrecían casi ningún

sacrificio, ni elevaban oraciones a espíritu alguno en sus adivinaciones. Con todo, la verdadera piedad cristiana rechaza y condena esto con razón. Porque lo bueno es confesarte a ti, Señor, y decir: "Ten piedad de mí, cuida mi alma, porque he pecado contra ti", y no abusar de tu indulgencia para permitirse pecar, sino recordar la voz del Señor: "He aquí que has sido sanado; no quieras faltar más, no sea que te suceda algo peor".[6] Toda esta pureza es la que pretenden destruir ellos, diciendo: "Del cielo es de donde te viene la causa inevitable de que peques", y "Venus hizo esto, o Saturno o Marte", justo para que el hombre, que es carne, sangre y soberbia corrupción, quede sin culpa y ésta sea atribuida al creador y rector del cielo y las estrellas. ¿Y quién es éste sino Tú, Dios nuestro, suavidad y fuente de la justicia, que devuelves a cada uno según sus obras y no desprecias al corazón contrito y humillado?[7]

5. Había en aquel tiempo un hombre sagaz, experto en el arte de la medicina y muy estimado en ella, quien, en su condición de procónsul, había colocado, con sus propias manos, la corona del certamen, sobre mi cabeza enferma, pero no en cuanto médico. Porque de aquella enfermedad el sanador eres Tú, que resistes a los soberbios y concedes la gracia a los humildes. Y, sin embargo, ¿acaso dejaste de estar conmigo, a través de aquel anciano, o desististe de curar mi alma? Yo había entablado cierta amistad con él, y asiduamente escuchaba, atento, sus sentencias, agradables y profundas, pobres en términos rebuscados pero ricas en pensamientos vívidos.[8] Como de mi conversación él dedujo que yo me dedicaba a los libros de los astrólogos que hacen cartas natales, me aconsejó, paternalmente que los dejase, y que no empleara inútilmente mi empeño y trabajo, necesarios para cosas útiles, en tal futilidad. También él, decía, había estudiado eso, hasta el punto de que en sus comienzos, había querido tomar la astrología como profesión para ganarse la vida, dado que, si había entendido a Hipócrates, también hubiera podido entender aquellos libros. Sin embargo, finalmente, los dejó para dedicarse a la medicina, por haber descubierto que eran completamente falsos, y por no querer, como hombre serio que era, ganarse la vida engañando a la gente. "Pero tú, decía, que tienes la retórica para procurarte el sustento entre los hombres, sigues esa mentira por libre afición, no por necesidad de

recursos. Has de creerme en esto con mayor razón, ya que yo me esforcé en aprenderla muy a fondo, por haber querido hacer de ella mi único medio de vida." Ante esto, yo le pregunté por qué razón, de tales pronósticos, resultaban muchas cosas verdaderas. Respondió él como pudo, diciéndome que la fuerza de la suerte se difunde por todas las cosas naturales. Y añadía que, a menudo, al consultar al azar las páginas de un poeta cualquiera, sale de ellas un verso que cuadra admirablemente con la preocupación que tiene quien lo lee, aunque el poeta ha cantado una cosa muy distinta y con diferente intención. No hay que sorprenderse, pues, de que el alma humana, sin saber lo que pasa en ella misma y movida por algún impulso de lo alto, diga, no por arte sino por azar, algo que coincide con los hechos y asuntos de quien interroga.[9]

6. Y esto lo aprendí de aquél, o mejor aún, de ti, que me lo enseñaste a través de él, delineando en mi memoria, lo que más tarde debía averiguar por mí mismo. Pero, en aquel entonces, no pudieron conseguir que yo desechara tales cosas ni este anciano ni mi querido Nebridio, joven muy bueno y puro, que se reía de toda ese arte de la adivinación. Porque pesaba más sobre mí la autoridad de los mismos libros y no había encontrado todavía el argumento seguro que buscaba y que me demostrase sin ambigüedad que las cosas verdaderas que dicen los astrólogos consultados resultan verdaderas por obra del azar o de la suerte, no por el arte de la observación de los astros.

IV. 7. En aquellos años, en que por primera vez comencé a enseñar en mi ciudad natal, me hice de un amigo que me fue muy querido. Fuimos compañeros de estudios, era de mi misma edad y nos hallábamos ambos en la flor de la juventud. De niños, juntos nos habíamos criado, juntos habíamos ido a la escuela, juntos habíamos jugado. Pero entonces no era todavía un amigo tan cercano, como tampoco, en realidad, lo fue después, no tanto como lo requiere la verdadera amistad. Porque no hay amistad verdadera sino cuando Tú la enlazas en aquellos a quienes unes entre sí por la caridad, esa caridad que derrama "en nuestros corazones el Espíritu Santo que nos ha sido dado".[10] Con todo, era esa amistad extremadamente dulce, madurada en el fervor de aficiones compartidas. Hasta había conseguido apartarlo de la fe verdadera que, siendo tan joven, no era en él arraigada y fiel, para desviarlo hacia los

cuentos supersticiosos y dañinos, a causa de los cuales mi madre me lloraba. Aquel hombre ya erraba conmigo en espíritu, y mi alma no se podía pasar sin él. Y he aquí que Tú, que pisas los talones de tus siervos fugitivos, Dios de las venganzas y fuente de misericordias a la vez, Tú, que nos haces volver a ti de mil maneras admirables, he aquí que Tú lo arrancaste de esta vida, cuando apenas se había completado un año de nuestra amistad, más dulce para mí que todas las dulzuras de aquella vida mía.

8. ¿Quién puede contar las alabanzas que te son debidas, ni siquiera ciñéndose a lo que él solo ha experimentado en sí mismo? ¿Qué hiciste entonces, Dios mío? ¡Qué insondable es el abismo de tus juicios! Enfermo, devorado por la fiebre, sin conciencia, mi amigo yacía en un sudor letal y, como se desesperara de salvarlo, fue bautizado, no sabiéndolo él ni importándome a mí. Porque yo suponía que retendría mejor su alma lo que de mí había recibido que lo que ocurría sobre un cuerpo sin conciencia. Pasó otra cosa muy diferente, pues se repuso y se salvó. En cuanto pude hablarle -lo que logré tan pronto como él mismo pudo, ya que no me separaba de su lado y estábamos pendientes uno del otro- intenté reírme con él, creyendo que él también se reiría conmigo de su bautismo, recibido sin conocimiento ni conciencia, pero del que, con todo, estaba al tanto. Me miró como a un enemigo y me advirtió con admirable y repentina libertad,[11] que, si quería ser su amigo, dejara de decir tales cosas. Estupefacto y turbado, yo reprimí todas mis reacciones; quería que se restableciera primero y que, recobradas las fuerzas de la salud, estuviera en condiciones, para poder tratarlo como yo quería. Pero fue arrancado de mi locura, y guardado en ti, para mi consuelo: pocos días después, estando yo ausente, se repiten sus fiebres y fallece.[12]

9. Con ese dolor se entenebreció mi corazón y cuanto miraba era muerte. La patria era un suplicio para mí, y la casa paterna, una extraña desdicha. Todo lo que con él había compartido, sin él se volvía una cruel tortura. Por todas partes lo buscaban mis ojos y no les era dado. Odié todas las cosas, porque no lo tenían ni podían decirme como antes, como cuando estaba ausente y volvía: "Mira, aquí viene". Yo me había convertido en una gran cuestión para mí mismo y le preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conmovía tanto, y ella no sabía responderme nada. Y, si yo le decía "Es-

pera en Dios", no me obedecía, y con razón: más verdadero y mejor era ese ser tan querido que ella había perdido que el fantasma en el que se le ordenaba esperar. Únicamente el llanto me era dulce, y reemplazaba a mi amigo en confortar a mi espíritu.

V. 10. Mas ahora, Señor, ya ha pasado aquello, y se ha suavizado mi herida con el tiempo. Ahora tal vez puedo escucharte a ti, que eres la verdad, y aplicar el oído de mi corazón a tu boca, para que me digas por qué el llanto les es dulce a los desdichados. ¿Quizá Tú, aunque presente en todas partes, has rechazado lejos de ti nuestra infelicidad, y permaneces en ti mismo, mientras nosotros nos revocamos en nuestras pruebas? Y, sin embargo, si nuestro llanto no llegara a tus oídos, no nos quedaría ni un resto de esperanza. ¿De dónde viene, pues, que gemir, llorar, suspirar, quejarse, se recojan de la amargura de la vida como un fruto tierno? ¿Acaso esto es dulce porque esperamos que nos escuches? Sin duda, es así en el caso de las súplicas, porque conllevan el deseo de llegar a ti, pero, ¿y en el dolor de una pérdida y en el duelo en que entonces estaba sumido? Desde luego, yo no esperaba resucitarlo, ni pedía eso con mis lágrimas; sólo sufría y lloraba. Pues era desdichado y había perdido mi alegría. ¿Será acaso que, aunque el llanto es cosa amarga, nos deleita por el fastidio de las cosas que antes disfrutábamos y ahora aborrecemos?

VI. 11. Pero, ¿por qué hablo de esto? No es ahora el momento de hacerse preguntas, sino de confesarte a ti. Era desdichado, como lo es todo aquel espíritu vencido por las cosas mortales, y desgarrado por ellas cuando las pierde. Ante su pérdida, siente esa miseria, por la que es desdichado aún antes de perderlas. Así era yo en aquel tiempo, lloraba amargamente y descansaba en la amargura. Y tan desventurado era que amaba más la misma vida miserable que a aquel amigo mío, porque, aunque hubiera querido cambiarla, no hubiera querido perderla en su lugar. No sé si lo hubiera aceptado, como se dice –si no es cosa inventada– de Orestes y Pílades, que querían morir uno por el otro o ambos al mismo tiempo, porque peor que la muerte era para ellos no vivir al mismo tiempo.[13] Pero en mí había surgido no sé qué sentimiento muy contrario a éste, en el que el pesado hastío de vivir se unía al miedo de morir. Creo

que, cuanto más amaba yo al amigo, tanto más temía y odiaba a la muerte, como a atroz enemiga que me lo había arrebatado, y pensaba que ella podía acabar con todos los hombres, dado que había podido con aquél. Tal era mi estado, lo recuerdo bien. He aquí mi corazón, Dios mío, helo aquí en su intimidad. Míralo, porque también recuerdo,[14] esperanza mía, que me limpias de la suciedad de tales afectos, atrayendo hacia ti mis ojos y desatando los lazos de mis pies. Me sorprendía que los demás mortales vivieran, mientras que él, a quien yo había querido como si nunca hubiera de morir, estaba muerto. Y más me sorprendía que, muerto él, viviera aún yo, que era otro él. Bien dijo uno, de su amigo, que era "la mitad de su alma". Porque yo sentí que mi alma y la suya eran "una sola alma en dos cuerpos".[15] Por eso me causaba horror la vida, porque no quería vivir a medias; y quizá por eso también temía morir y que muriese del todo aquel a quien mucho había amado.

VII. 12. ¡Oh locura, que no sabe amar humanamente a los hombres! ¡Oh hombre necio que sufre sin moderación las cosas humanas! Así era yo entonces. Y, así, me abrasaba, suspiraba, lloraba y me conmovía, sin encontrar descanso ni razón. Arrastraba a mi alma, rota y sangrante, que no soportaba que yo la llevase, pero no tenía dónde dejarla. Ella no reposaba ni en bosques amenos, ni en juegos y cantos, ni en lugares perfumados, ni en festines espléndidos, ni en los placeres del lecho y de la casa; ni siquiera en los libros y los poemas. Todo me provocaba rechazo, hasta la misma luz, y cualquier cosa que no fuera él me resultaba insoportable y tediosa, salvo gemir y llorar, pues sólo en las lágrimas encontraba algún descanso. En cuanto mi alma se apartaba de esto, me abrumaba con la pesada carga de su infelicidad. Hacia ti, Señor, era necesario alzarla para curarla. Yo lo sabía, pero no quería, no podía hacerlo, tanto más que, cuando pensaba en ti, no te veía como algo sólido y firme. Para mí no eras sino un fantasma vano; mi error era mi Dios.[16] Si intentaba poner mi alma allí para que descansara, se deslizaba en el vacío y volvía a caer sobre mí, siéndome una infeliz morada en donde no podía estar ni de donde podía salir. ¿Adónde huiría mi corazón de mi propio corazón? ¿Adónde huir de mí mismo? ¿Adónde no me seguiría yo a mí mismo?[17] Huí, sin embargo, de mi patria. Pues menos ha-

brían de buscarlo mis ojos donde no solían verlo. Y de la ciudad de Tagaste volví a Cartago.

VIII. 13. No descansan los tiempos, ni pasan inútilmente por nuestros sentidos: obran en el alma maravillas. He aquí que venían y pasaban de día en día,[18] y viniendo y pasando, imprimían en mí nuevas esperanzas y nuevos recuerdos. Poco a poco, me devolvían a las antiguas formas de placer, ante las cuales cedía aquel dolor mío, no ciertamente para ser sustituido por otros dolores, pero sí por causas de nuevos dolores.[19] Pues, ¿a qué obedecía aquel sufrimiento que había penetrado tan profundamente y hasta lo íntimo de mí, a qué sino al hecho de que yo había esparcido mi alma sobre la arena, amando a quien tenía que morir como si no hubiera de morir? Lo que más me reconfortaba y animaba era solazarme con otros amigos, con quienes amaba lo que amaba en tu lugar.[20] Era aquello una enorme fábula y una mentira interminable, en cuyo adúltero roce se corrompía nuestro espíritu, al que llegaban a través del cosquilleo de los oídos. Era una ficción que no moría en mí, aunque muriera alguno de mis amigos. Había otras cosas en su compañía que cautivaban mi ánimo, como conversar y reír juntos, ayudarnos mutuamente con benevolencia, compartir lecturas amenas, tener pasatiempos frívolos o decorosos. También discutíamos a veces, pero sin animadversión, como cuando alguien discute consigo mismo, y condimentábamos con rarísimos desacuerdos las muchas coincidencias. Algunas veces enseñábamos y aprendíamos unos de otros; siempre extrañábamos a los ausentes con pena y recibíamos a los que regresaban con alegría. Estas manifestaciones y otras semejantes, procedentes del corazón de los que se quieren, y expresadas a través de la boca, la lengua, los ojos y mil gestos gratísimos, son como las chispas donde se encienden las almas y se funden en una sola.

IX. 14. Esto es lo que se ama en los amigos, y de tal manera que la conciencia de los hombres se siente culpable si no quiere a quien la quiere o no corresponde a quien la amó primero, sin buscar en su cuerpo otra cosa que muestras de afecto. De ahí proviene el llanto cuando muere alguno, y las tinieblas del dolor, y el afligirse del corazón, trocada la dulzura en amargura, y la muerte de los que viven

por haber perdido la vida los que han muerto. Feliz el que te ama a ti, al amigo en ti, al enemigo a causa de ti. Pues no perderá a ningún ser querido, únicamente quien los quiere a todos en aquel que no puede perderse. Y ¿quién es éste sino nuestro Dios, Dios, que hizo el cielo y la tierra y los llena porque llenándolos los hizo? A ti nadie te pierde, nadie, sino quien te deja. Pero, al dejarte, ¿adónde va o escapa, sino de ti, manso, hacia ti, airado? Porque encuentra tu ley en su castigo. Pues "tu ley es la verdad", [21] y la verdad, Tú mismo.

X. 15. "¡Oh Dios de las virtudes, vuélvenos a ti, muéstranos tu rostro y seremos salvos!"[22] Porque, adondequiera se vuelva el alma del hombre, fuera de ti se apoyará en el dolor, aunque se apoye en las cosas hermosas que existen fuera de ti y fuera de ella, cosas que, por lo demás, nada serían si no fueran por ti. Nacen y mueren; naciendo, es como si comenzaran a ser,[23] y crecen para llegar a su plenitud, y, habiéndola alcanzado, envejecen y mueren. Más aún, aunque no todas envejecen, todas mueren. Así pues, desde que nacen y tienden al ser, cuanto más rápidamente crecen para ser, tanto más rápidamente corren hacia el no ser. Tal es su condición. Sólo esto les diste: el ser parte de cosas que no existen todas al mismo tiempo, sino que, muriendo y sucediéndose, constituyen todas el universo cuyas partes componen. He aquí que lo mismo pasa con nuestro hablar a través de signos sonoros, pues no podría haber un discurso completo, si una palabra, una vez pronunciadas sus sílabas, no cediera su lugar a otra para ser sucedida por ésta. Que mi alma te alabe también por esto, "Dios, creador de todas las cosas",[24] pero que no se adhiera a ellas con amor viscoso por medio de los sentidos del cuerpo. Porque ellas van adonde iban,[25] al no ser, y despedazan el alma con deseos pestilentes; ella quiere el ser y ama descansar en las cosas que ama. Pero en ellas no hay dónde descansar, porque no permanecen. Huyen, y ¿quién puede seguirlas con el sentido de la carne? O ¿quién las puede atrapar aun cuando están al alcance? Lento es el sentido de la carne, puesto que es sentido de la carne; ésa es su condición. Basta para algunas cosas para las que ha sido hecho, pero no para detener el transcurrir de las cosas desde su debido comienzo hasta su debido final. Porque es en tu Verbo, por el que son creadas, donde oyen: "Desde aquí y hasta aquí".[26]

XI. 16. No seas vana, alma mía; que no ensordezca el oído de tu corazón el tumulto de tu vanidad. Escucha tú también. El mismo Verbo clama para que vuelvas. Está allí el lugar de descanso imperturbable, donde el amor no es abandonado si él mismo no deserta. He aquí que aquellas cosas pasan, desaparecen para ser sucedidas por otras y de todas esas partes se compone este ínfimo universo. Pero "¿acaso paso yo para irme a algún lugar?", dice el Verbo de Dios. Fija allí tu mansión, confía allí cuanto de allí has recibido, alma mía, aun cansada de mentiras. Encomienda a la Verdad cuanto de la verdad tienes, y no perderás nada, y se sanarán tus partes enfermas y se curarán todas tus debilidades, y lo que hay en ti de caduco se reconstituirá y renovará y, consolidado en ti, no te arrastrará hacia donde se precipita sino que durará contigo y junto al siempre estable y permanente Dios.

17. ¿Para qué, pervertida, sigues a tu carne? Que sea ésta, convertida, la que te siga a ti.[27] Las cosas que sientes a través de la carne son partes de un todo, pero desconoces el todo cuyas partes son; sin embargo, te deleitan. Si los sentidos de tu carne fuesen capaces de abarcar el todo, si no hubieran sido estrictamente limitados, para tu castigo, a aprehender sólo una parte del conjunto, sin duda anhelarías que pasasen las cosas ahora presentes, para disfrutar mejor a todas.[28] Pues aún lo que hablamos lo percibes a través del sentido de la carne y no quieres que las sílabas se detengan sino que vuelen, para que vengan las demás y así oír el todo. Así pasa siempre con todas las cosas que componen una cierta unidad y que no existen al mismo tiempo para componer ese todo: cuando es posible percibirlas en su conjunto, deleitan más todas juntas que una por una. Pero mejor aún que todas ellas es quien las hizo, y ése es nuestro Dios, que nunca pasa, porque no es reemplazado por nada.

XII. 18. Si te gustan las cosas corpóreas, alaba por ellas a Dios y reconduce tu amor a su artífice, no sea que le desagrades por el placer de las cosas que te agradan. Si te gustan las almas, ámalas en Dios, porque, si bien son mutables, afincadas en Él, permanecen; de otro modo, pasarían y perecerían. Ámalas, pues, en Él, y hacia Él arrebata contigo cuantas puedas y diles: "A éste amemos. Él es quien hizo estas cosas y no está lejos". Pues no las hizo y se fue, sino que, proviniendo de Él, en Él existen. He aquí donde está: don-

de tiene sabor la verdad. Está en lo más íntimo del corazón.[29] Pero el corazón anda errante lejos de Él. Volved, pues, prevaricadores, a vuestro corazón y adheríos a aquel que os ha creado. Estad con Él y permaneceréis estables; descansad en Él, y hallaréis reposo. ¿Adónde vais por ásperos caminos, adónde vais? El bien que amáis de Él proviene, y sólo en cuanto a Él se ordena es bueno y suave. Pero con justicia se volverá amarga, porque injustamente se ama, si se lo abandona a Él, cualquier cosa que proviene de Él. ¿Qué provecho hay para vosotros en seguir recorriendo caminos difíciles y trabajosos? No está el descanso donde lo buscáis. Buscad lo que buscáis, pero no está allí donde lo buscáis. Buscáis la vida feliz en la región de la muerte;[30] no está allí. ¿Cómo ha de estar la vida feliz donde ni siquiera hay vida?

19. Y descendió hasta aquí abajo la misma vida nuestra y tomó nuestra muerte, y la mató con la abundancia de su vida. Dio voces de trueno, clamando que desde aquí volviéramos a Él, a aquel lugar secreto desde donde Él vino a nosotros,[31] primero, en el seno virginal de María, en el que desposó a la criatura humana, carne mortal, para que no fuera siempre mortal. Desde allí, como un esposo que salta del lecho, exultante como héroe, se dispuso a la carrera, porque no se demoró; antes bien, corrió clamando con sus palabras, sus hechos, su muerte, su vida, su descenso y su ascensión, clamando para que volviéramos a Él. Y, si desapareció ante nuestros ojos, fue para que retornemos a nuestro corazón y lo encontremos. Pues partió, mas he aquí que está. No quiso estar mucho tiempo con nosotros, pero no nos ha abandonado. Subió hacia un lugar que nunca dejó, porque el mundo fue hecho por Él, y en este mundo estaba, y a este mundo vino para salvar a los pecadores. A Él se confiesa mi alma y Él la sana, porque pecó contra Él. ¿Hasta cuándo, hijos de los hombres, seréis duros de corazón? ¿Ni siquiera después de haber descendido la vida a vosotros queréis ascender y vivir? Pero, ¿adónde subisteis realmente, cuando estuvisteis en la cima y pusisteis en el cielo vuestra boca? Descended, para subir a Dios, ya que caísteis ascendiendo contra Él.[32] Diles estas cosas, para que lloren en el valle del llanto. Y arrebátalos contigo hacia Dios, porque si las dices ardiendo en la llama de la caridad, las dices desde su mismo Espíritu.

XIII. 20. No sabía yo estas cosas por entonces, y amaba las bellezas inferiores y me encaminaba hacia el abismo, diciendo a mis amigos: "¿Amamos acaso algo que no sea hermoso? ¿Qué es, pues, lo bello? ¿Qué es la belleza? ¿Qué es lo que nos atrae y nos inclina hacia las cosas que amamos? Porque, ciertamente, si no hubiera en ellas ornato y hermosura, en modo alguno no nos atraerían".[33] Y reflexionaba, viendo que, en los mismos cuerpos, una cosa era el ser un todo y, por tanto, algo hermoso en su integridad; y otra, el ser conveniente, por adaptarse de una manera adecuada a otra cosa, como la parte de un cuerpo se adapta al conjunto, el calzado al pie, y otros casos semejantes. Esta consideración brotó en mi espíritu, desde lo íntimo del corazón, y escribí los libros *Sobre lo bello y lo apto*, creo que dos o tres. Lo sabes Tú, Señor, ya que yo lo he olvidado; ni siquiera los conservo, pues se me perdieron no sé cómo.[34]

XIV. 21. Pero, ¿qué es lo que me movió, Señor Dios mío, a dedicar esos libros a Hierio, orador de la ciudad de Roma? No lo conocía de vista, pero estimaba a este hombre por la fama de su doctrina, que era preclara, y por algunos dichos suyos que había oído y me agradaron.[35] Pero más me gustaba porque gustaba a los demás, que lo alababan con elogios estupendos, maravillados de que un sirio, experto primero en la elocuencia griega, llegara a ser después un orador admirable en la latina, y gran conocedor de todas las materias pertinentes al estudio de la sabiduría. Se alababa a aquel hombre, y se le quería, estando ausente. ¿Es que acaso ese amor entra en el corazón del que escucha desde la boca de quien alaba? De ningún modo, sino que uno que ama inflama a otro. Por eso, se ama al que es alabado, pero sólo en tanto se considere que es elogiado por un corazón sincero, esto es, si lo alaba el que lo ama.

22. Así estimaba yo entonces a los hombres: a partir del juicio de otros hombres, no del tuyo, Dios mío, en el que nadie puede errar. Y, sin embargo, ¿por qué no lo estimaba yo como a un auriga famoso, como a un cazador celebrado por la adhesión popular, sino de manera muy distinta y seria, tal como yo quisiera ser alabado? Porque no habría querido que se me elogiara y amara como a los histriones, aunque yo mismo los elogiara y amara; más aún, hubiera elegido con mucho no ser conocido así, o aun ser odiado, antes que amado de esa manera. ¿Cómo se distribuyen esas incli-

naciones de amores variados y diversos en una única alma? ¿Cómo es que amo en otro una cosa que, si no la aborreciera como lo hago, no la detestaría ni rechazaría en mí, siendo que cada uno de nosotros es un hombre? No es lo mismo que amar un buen caballo, por el que uno no querría cambiarse, aunque pudiese. No cabe decir esto del histrión, que es nuestro congénere.[36] Así pues, ¿amo en un hombre lo que detesto ser, siendo hombre yo también? Profundo abismo es el hombre mismo. Y Tú, Señor, tienes contados hasta sus cabellos, y ni uno se pierde sin que lo sepas.[37] Y sin embargo, más fáciles de contar son sus cabellos que sus afectos y los movimientos de su corazón.

23. Pero aquel orador era del género que yo estimaba, al punto de querer ser como él. Y vagaba con mi orgullo, siendo arrastrado por cualquier viento,[38] aunque muy ocultamente era gobernado por ti. ¿De dónde me viene el saber, y el confesarte con tanta certeza, que yo amaba más a aquel hombre por el amor de los que lo elogiaban que por las mismas cosas por las que era alabado? Porque si, en lugar de alabarlo, lo hubieran criticado esos mismos hombres y, criticándolo y despreciándolo, hubieran contado las mismas cosas sobre él, seguramente yo no me hubiera encendido ni entusiasmado, aun cuando esas cosas no fueran distintas, ni el hombre otro, sino solamente diferente el afecto de los que las narraban. He aquí dónde termina un alma débil, mientras no se adhiera a la solidez de la verdad. Es llevada y traída, torcida y retorcida, a merced del viento de las lenguas, brotado del pecho de los que opinan. Y la luz se le obnubila, y no discierne la verdad, aunque esté allí, ante nosotros. Yo tenía, efectivamente, por gran cosa que mi tratado y mis estudios llegaran a conocimiento de aquel hombre. Si él los aprobaba,.mi entusiasmo habría de ser mayor; si los reprobaba, se afligiría mi corazón, vano y falto de tu firmeza. No obstante, con gusto yo volvía mi espíritu a aquel *Sobre lo hermoso y lo apto*, a propósito del cual le escribí, y lo contemplaba, admirándolo a solas, sin que hubiera otro que lo alabara conmigo.

XV. 24. Pero aún no acertaba a ver la grandeza de tu arte, oh Dios omnipotente, único que obra maravillas, y vagaba mi espíritu por las formas corporales. Así, distinguía y definía lo hermoso como aquello que se adecua a sí mismo; lo apto, como lo que se

adecua a otra cosa, suministrando ejemplos materiales.[39] De aquí pasé a la naturaleza del alma, pero la falsa opinión que tenía de las cosas espirituales no me permitía distinguir la verdad.[40] La misma fuerza de la verdad irrumpía ante mis ojos, pero mi mente ansiosa saltaba, de la realidad incorpórea, a las líneas, los colores y los túrgidos volúmenes. Y, dado que no podía verlos en mi espíritu, creía que no podía ver el espíritu. Pero, como yo amaba la paz en la virtud y odiaba la discordia en el vicio, notaba en aquélla, unidad; en ésta, cierta división. Me parecía que en aquella unidad radicaba la mente racional y la naturaleza de la verdad y del bien sumo; en esa división, en cambio, hallaba no sé que sustancia de vida irracional, y la naturaleza del sumo mal. Opinaba, miserable de mí, que esta última no sólo era una sustancia, sino también verdadera vida, sin proceder, sin embargo de ti, Dios mío, de quien proceden todas las cosas. Llamé a aquélla "mónada", en el sentido de una inteligencia asexuada; a ésta, "díada", por ser como la ira en los crímenes y la voluptuosidad en las torpezas, sin saber lo que decía. Porque yo no sabía, no había aprendido que el mal no es ninguna substancia y que nuestro mismo espíritu no es el bien supremo e inmutable.[41]

25. Hay crímenes cuando está viciado ese movimiento del alma en el que se da un ímpetu por el que ella se precipita, violenta; hay torpezas cuando ese afecto del alma del que se nutren los deseos carnales es inmoderado. De la misma manera, los errores y las falsas opiniones contaminan la vida, cuando la misma alma racional está viciada. Y así estaba la mía entonces, ignorando que debía ser iluminada por otra luz para participar de la verdad, porque no es ella de la misma naturaleza de la verdad. Tú iluminarás mi linterna, Señor; Tú, Dios mío, iluminarás mis tinieblas, de tu plenitud recibimos todos, porque Tú eres la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, porque en ti no hay mutación, ni momentánea oscuridad.[42]

26. Yo me esforzaba por llegar a ti, pero era rechazado por ti, para que sintiera el sabor de la muerte, puesto que resistes a los soberbios. ¿Y qué mayor soberbia que afirmar, con sorprendente locura, que yo era, por naturaleza, lo que eres Tú? Porque, al ser yo mutable, lo cual me era manifiesto, ya que quería ser sabio para pasar de peor a mejor, prefería creerte cambiante a ti también, antes que creer que yo no era lo que Tú eres. Por eso me rechazabas, y

eras esquivo a mi altivez llena de vientos. Yo sólo sabía imaginar formar corpóreas y, carne, acusaba a la carne; soplo que pasa, no acertaba a regresar; errante, marchaba hacia aquellas cosas que no son, ni en ti, ni en mi, ni en el cuerpo, y que tampoco me eran dictadas por tu verdad, sino que eran ficciones inventadas por mi necedad, a partir de los cuerpos.[43] Y decía a tus pequeños, a tus fieles, a mis conciudadanos, de quienes sin saberlo me había desterrado, les decía, locuaz e inepto: "¿Por qué se extravía el alma hecha por Dios?", y no quería que se me replicara: "¿Porqué, pues, se extravía Dios?". Y me obstinaba en sostener que tu substancia inmutable estaba obligada a errar, antes que admitir que la mía, mutable, se había desviado por su propia iniciativa y, en castigo, se equivocaba.

27. Tendría yo, tal vez, veintiséis o veintisiete años cuando escribí aquellos libros, rumiando en mi espíritu ficciones corporales que aturdían los oídos de mi corazón. Los tendía, dulce verdad, hacia tu melodía interior, pensando en lo bello y lo apto, y deseaba estar en tu presencia, y escucharte, y "exultar de alegría con la voz del esposo".[44] Pero no podía, porque las voces de mi error me arrastraban fuera y, con el peso de mi soberbia, me precipitaba hacia lo ínfimo. Y era que no concedías el gozo y la alegría a mis oídos, era que no "exultaban mis huesos", porque no "habían sido humillados".[45]

XVI. 28. Cuando tenía veinte años, más o menos, habían llegado a mis manos ciertos escritos aristotélicos denominados "*Las diez categorías*",[46] ante cuyo solo nombre yo suspiraba como ante no sé qué cosa grande y divina, cuando mi maestro de retórica cartaginés y otros que se tenían por doctos se llenaban con ellos la boca resonante. ¿Y de qué me servía haberlas leído solo y haberlas entendido? De hecho, las consulté con otros que decían haberlas comprendido con dificultad, y con la ayuda de maestros muy eruditos, que no sólo las explicaban con palabras sino también con dibujos sobre la arena. Nada me pudieron decir, sin embargo, que yo no hubiera entendido por mí mismo, leyéndolas a solas.[47] Me parecía que esos escritos hablaban con mucha claridad de las sustancias, como "hombre"; y de lo que en ellas inhiere; la cualidad, como la figura del hombre; la cantidad, como su estatura; la relación, como de quién es hermano; o dónde está; cuándo ha nacido; o si está de pie o sentado; y si está calzado o armado, o si hace algo o lo

padece. Todas las demás innumerables cosas, algunos de cuyos ejemplos ofrecí, están comprendidas en esas nueve clases o en la de la misma sustancia.

29. ¿De qué me servía esto, si más bien me estorbaba? Porque, juzgando que en aquellas diez categorías se hallaba comprendida absolutamente cualquier cosa, me esforzaba por entenderte a ti, Dios mío, que eres admirablemente simple e inmutable,[48] como si también Tú fueras el "*subiectum*" de tu grandeza y belleza, o como si ellas inhirieran en ti como en un sujeto, al modo de los cuerpos. Tú mismo eres tu grandeza y tu belleza; un cuerpo, en cambio, no es grande ni hermoso porque sea un cuerpo, ya que aunque fuera menos grande y menos bello, no por eso dejaría de ser cuerpo. Era, pues, una falsedad lo que de ti pensaba, no la verdad; era una ficción de mi miseria, no la firmeza de tu beatitud.[49] Habías ordenado, Señor, y así se cumplía en mí, que la tierra me diera espinas y abrojos, y que yo consiguiera mi pan con grandes trabajos.[50]

30. ¿De qué me servía haber leído y comprendido por mí mismo todos los libros que pude de las artes que se llaman "liberales", siendo por entonces esclavo perverso de mis malos deseos? Disfrutaba con su lectura, sin saber de dónde venía lo que de verdadero y cierto había en ellos. Pues tenía la espalda vuelta a la luz, y el rostro, hacia las cosas que ella ilumina. Por lo que mi rostro, que contemplaba las cosas iluminadas, no lo estaba él mismo. Todo cuanto leí sobre el arte de la elocuencia y de la dialéctica, el relativo a las dimensiones de las figuras, la música y la aritmética, lo entendí sin gran dificultad y sin que ninguno de los hombres me lo enseñara. Tú lo sabes, Señor Dios mío, porque también la vivacidad de la inteligencia y la agudeza de discernimiento son dones tuyos. Pero yo no te ofrecía ningún sacrificio por ellos. Así, me servían más de daño que de provecho, porque tuve mucho cuidado en conservar en mi poder esa excelente parte de mi herencia, pero no custodié mi fortaleza para ti, sino que, apartándome, me fui a una región lejana para disiparla en deseos prostituídos.[51] ¿De qué me servía una cosa buena, si no la usaba bien? No percibí que aquellas artes fueran difíciles de entender, aun por gente estudiosa y de talento, hasta que tuve que esforzarme en explicarlas. Y el más sobresaliente de ellos era el que menos lentamente seguía mi exposición.

31. Pero, ¿de qué me servía eso, si pensaba que Tú, Señor Dios, que eres la verdad, eras un cuerpo luminoso e inmenso, y yo una brizna de ese cuerpo? Oh perversidad sin límite! Pero así era yo, y no me avergüenzo de confesarte, Dios mío, tus misericordias en mí y de invocarte, ya que no me avergoncé entonces de proferir ante los hombres mis blasfemias y de ladrar contra ti. ¿De qué me servía entonces un ingenio ágil para entender aquellas doctrinas, y desenredar, sin la ayuda de magisterio humano, todos aquellos enredadísimos libros, cuando con deforme y sacrílega torpeza yo erraba en la doctrina de la piedad? ¿O qué tanto perjudicaba a tus pequeños el ser de ingenio mucho más lerdo, si no se alejaban de ti, para que así, seguros en el nido de tu iglesia, les crecieran plumas y echaran alas de caridad, nutridos de una fe sana. Señor Dios nuestro, al abrigo de tus alas esperamos; protégenos y llévanos. Tú llevarás, sí, llevarás a los pequeños hasta que tengan la cabeza cana, porque, cuando nuestra firmeza eres Tú, entonces, es firmeza; cuando es nuestra, es debilidad. Nuestro bien vive siempre en ti; porque, en cuanto nos alejamos de allí, nos torcemos. Volvamos ya, Señor, que no nos apartemos,[52] porque nuestro bien sin falta alguna vive en ti; eres Tú mismo. Y no tememos que no haya sitio adonde volver, porque desde allí hemos caído. Pero, aunque ausentes nosotros, no se ha derrumbado nuestra casa, tu eternidad.

Notas al Libro IV

[1] Como se sabe, en los certámenes poéticos se consagraba a los vencedores ciñéndolos con coronas de oro o laurel. Por eso, la alusión al heno es aquí irónicamente desvalorizadora. La apertura de cada libro de las *Confesiones* suele anunciar sintéticamente, o sugerir, lo central de su contenido. Esta ridiculización de la corona de paja da el tono del libro IV: se recordará la pompa hueca y frustrante de metas y placeres perseguidos.

[2] Cf. III, nota 30.

[3] Agustín escribe "*circuitus erroris mei*". Con ello quiere significar que el itinerario de quien yerra en la vida –el hijo pródigo del Evangelio, por ejemplo– siempre consiste en dar vueltas vanamente, en círculos. Conviene detenerse en este pasaje porque es decisivo a la hora de descifrar otra clave de las *Confesiones*, la de su tonalidad emotiva. Todo él se apoya en la doctrina agustiniana de la memoria que, como se verá al llegar al libro X, presenta como notas fundamentales, entre otras, las del dinamismo y la reformulación. Eso le permite

al alma, en primer lugar, romper, en cierto sentido, la férrea cadena de la sucesión temporal. Así, el recuerdo hace de algún modo presente lo ya pasado. Con todo, en segundo lugar, no lo trae al presente tal como ese pasado fue vivido. En efecto, el alma vuelve sobre sus pasos para retomar al momento actual, recorre otra vez sus recorridos anteriores, reiteración verbal significativa en el original. Pero este segundo itinerario no se da en el mismo plano que el primero, en virtud del foco atencional de la memoria y de su capacidad de elaboración: el presente condiciona el valor actual del pasado, por comparación. Recordar un tiempo feliz en la desdicha no cancela la infelicidad; eventualmente la hace más grave. Por el contrario, recorrer con el alma el circuito de extravíos pasados que pudieron conducir a la ruina, y advertir al presente que ella no se ha producido, suscita las emociones positivas de admiración, gozo y gratitud. Agustín aúna y hace confluir en Dios, en cuanto que es quien rescata, esos tres movimientos anímicos. Tal es el sentido que tiene, en este contexto, la "*hostia iubilationis*", expresión que el hiponense toma del *Sal* 26, 6. Por lo demás, se compara implícitamente la hostia, que también se come, con los alimentos que se procuraba a los supuestos elegidos con el objeto de que, al digerirlos, los purificaran.

[4] En la agitada Cartago de la época pululaban también magos y astrólogos. No se ha de confundirlos. Ya en los primeros siglos de nuestra era, la magia, concebida en principio como técnica de indagación en la naturaleza, comienza a asociarse con la adivinación o mántica. Ambas dependen de las relaciones de *sympathia* que se supone existen entre los distintos reinos del mundo natural y que le permiten al mago provocar con ciertos medios –uso de piedras, fórmulas, imágenes, etc– efectos extraordinarios. Así lo refiere, al menos, Jámblico (cf. *De myst.* II, 2). Tales relaciones tienen lugar sobre la base de dos leyes: la que reza que lo semejante actúa sobre lo semejante, y la que exige el contacto en orden al efecto. En esta práctica intervienen las entidades que los griegos denominaban "*dáimones*", mediadores entre los dioses y los hombres. Pero los demonios se dividen en diversas jerarquías; de ahí que la magia se haya diferenciado en blanca y negra. La primera, también llamada "teurgia", se sirve de la mediación de los espíritus para cumplir acciones útiles; la segunda, denominada "goetia", recurre a demonios malvados para cometer acciones viles: lo sostiene el mismo Agustín (cf. *De civ. Dei* X, 9 y XXI, 6), que se refiere a este segundo caso en el presente pasaje.

Distinto es el tema de la astrología, que pretendía, principalmente, predecir acontecimientos, pero no prometía modificar su curso. Los astrólogos eran llamados "*genethliaci*" porque hacían cartas *natales*, y también "matemáticos", porque decían fundamentar sus horóscopos en cálculos matemáticos. Con el nombre de *astrologia* también se conocían los estudios astronómicos. En los ámbitos religiosos, sólo se rechaza la *astrologia* cuando no alude a la actividad astronómica sino que, bajo un nombre común, insiste sobre la influencia astral en la vida de los hombres. Si este aspecto fue atacado es porque

se entendió que con él se pretendía anular o disminuir la libertad y responsabilidad humanas. A ese blanco apuntan las críticas no sólo de Agustín (cf. *De doctr. christ.* II, 21, 32) sino también de casi todos los Padres de la Iglesia. Cabe señalar, no obstante, que ya Plotino había puesto en tela de juicio que la disposición de los astros en el momento del nacimiento de una persona determine toda su vida y condicione su alma, (cf. *En.* II, 3, *passim*).

[5] Cf. *Sal* 72, 27 y *Prov* 10, 4.

[6] *Sal* 40, 5, y *Jn* 5, 14 respectivamente.

[7] Las dos últimas proposiciones son paráfrasis de *Mt* 16, 27 y *Sal* 50,19.

[8] Se trata de Vindiciano, médico muy famoso, autor de *De expertis remediis*, y muy apreciado por Valentiniano. Él es quien lo nombró procónsul en África. Agustín completa su retrato más adelante, en VII, 6, 8 y en la *Epist.* 138 a Marcelino.

[9] Es probable que este punto de vista de Vindiciano, al menos, tal como lo reproduce Agustín, recogiera la doctrina tradicional, fuertemente neoplatónica, sobre la *sympathia* universal. Desde la Antigüedad, esta palabra se ha usado en dos planos: 1. el psicológico, y 2. el cosmológico. En el primer sentido, ya Aristóteles señaló la *sympathia* como un estado afectivo, consciente, de afinidad con otro u otros seres humanos (cf. *Et. Nic.* VIII, 1, 1155 b). En el segundo, que es el que importa aquí, los estoicos, en particular, emplearon esta noción para indicar una cierta afinidad objetiva existente entre todas las cosas. Desde esta perspectiva, la simpatía universal es la *ratio* más profunda que domina el orden del mundo. Plotino pone en ella, en sentido cósmico el fundamento mismo de la magia, al considerar que, por la *sympathia*, se da un acuerdo natural entre las cosas semejantes y, de este modo, un gran número de potencias diversas colaboran en la unidad de ese gran ser animado que es el universo. Famosa es, al respecto, su imagen de la *sympathia* como cuerda extendida que, al ser pulsada en un extremo, transmite la vibración al otro (cf. *En.* IV, 4, 40 y ss). Aunque reelaborado desde una nueva perspectiva, un rastro de esta idea confluye en el *De ordine* agustiniano.

[10] *Rom* 5, 5.

[11] Agustín no usa aquí *liberum arbitrium*, cuyo significado es "libre albedrío" y, en sentido lato, "libertad", sino el término *libertas* que en él señala inequívocamente la libertad propia de una *liberación* espiritual.

[12] Aunque estilísticamente puede no ser lo más aconsejable en español, hemos preferido conservar el presente con que aparecen los dos últimos verbos en el original, ya que dan idea de lo vívido del dolor que se reactualiza en el recuerdo puntual.

[13] Orestes y Pílades son personajes de la mitología griega; de ahí que Agustín ponga en duda su existencia real. Pero con real fuerza los dos representan la amistad. En efecto, su historia narra que, habiendo robado la estatua de Diana, fueron descubiertos y condenados a muerte. Debía sacrificarlos Ifigenia, quien, compadecida, decidió dar muerte a uno y liberar al otro. Ambos prefi-

rieron ser sacrificados juntos antes que soportar uno la vida sin el otro. Ante esto, Ifigenia les concedió el perdón a los dos.

[14] Nuevamente se pone de manifiesto la conciencia agustiniana sobre la capacidad propia de la memoria de mover hacia el presente el foco atencional del alma (cf. nota 3). En este pasaje, el hiponense usa *memini* ("me acuerdo de que") las dos veces. Se ha tratado de mantener la repetición, traduciendo "recuerdo" en ambos casos, si bien el segundo "*memini*" significa precisamente "tengo presente".

[15] El amigo como *alter ego* es un *topos* de la literatura clásica. Es expresión que aparece en Eurípides, *Orestes* 1046; en Aristóteles, *Et. Nic.* IX, 8, 1168b. Véase también Horacio, *Car.* I, 3, 8 y Ovidio, *Trist.* IV, 4, 72. Como se ve una vez más la formación literaria, que el Agustín ya convertido desvaloriza (cf. I, 13, 21), viene en su ayuda a la hora de tener que expresar "los comunes casos de toda suerte humana".

[16] Recuérdese que este episodio trágico tiene lugar durante el período de convicción maniquea de Agustín.

[17] La inquietud anímica, que no cesa al trasladarse de lugar, encuentra su más célebre formulación en Lucrecio, "*Hoc se quisque modo semper fugit*", *De rerum nat.* III, 1068. Séneca también comenta esto en *De tranq. an.* II, 13 y 14. Otra posible referencia es Horacio, *Car.* II, 17.

[18] Después de haber entrado en escena el problema de la memoria, hace ahora su aparición explícita –y, por primera vez en el texto, tematizada– su reverso, la cuestión del tiempo. Ésos son los dos hilos con los que el hiponense teje su relato en estos primeros libros. Una vez completado el esbozo, es decir, una vez que se ha comprendido su sentido fundamental, Agustín habrá de examinar la textura de esos hilos en sí mismos. Por ahora, y en lo que concierne al segundo, esto es, al problema del tiempo, baste notar que, en primer lugar, el texto habla de los tiempos en plural, para subrayar justamente, más que la unidad de la sucesión en sí, la pluralidad y variedad de lo que ella trae consigo; en otros términos, se habla de tiempos en plural porque no se está aludiendo al carril por donde pasan los acontecimientos sino a éstos mismos. De ellos se dice, en segundo lugar, que "*veniebant et preteribant*", o sea, que venían del futuro y desde allí transitaban inmediatamente al pasado. Por eso, cuando su mirada se vuelva al tiempo mismo, a la sucesión, Agustín acentuará su inasibilidad. Todo lo contrario sucede con el espesor de *los tiempos* que, aún en su vorágine, nutren esperanzas y generan recuerdos que, sobreponiéndose a otros, los alivian. No hay, pues, contradicción entre lo que se afirmará en el libro XI y lo que aquí se lee.

[19] Con esto Agustín sugiere que aún estaba expuesto a sufrimientos tan graves como el que había atravesado. La razón que da de esa fragilidad es la de cifrar una felicidad infinita en seres que, por su finitud, no pueden garantizarla. Por eso se reprocha el generar de hecho las causas que podrían haber dado lugar a dolores similares al ya vivido.

[20] Se refiere a su insistencia en frecuentar la compañía de otros maniqueos, cuya fe religiosa compartía aún.

[21] *Sal* 118, 142.

[22] *Sal* 79, 8.

[23] En estas últimas líneas, vuelven a asomarse, en una gran síntesis, dos aspectos fundamentales de la doctrina agustiniana ya señalados. De un lado, la vacuidad de la *distentio*, esto es, de la dispersión en lo externo al alma. De otro, el inicio de su superación en la vía ascensional hacia Dios. Ese comienzo está indicado en la percepción de Él como dador de toda existencia, es decir, como fuente del ser, aun el mínimo y frágil ser en el que se disuelven las cosas entre las que se desgarra el alma. Esa labilidad está indicada en la expresión "quasi *esse incipiunt*": "*como si* comenzaran a ser", pero, por comparación con el divino, ese ser no tiene densidad real. Con todo, esta vacilación ontológica entre ser y no ser, propia de las cosas creadas, no alcanza a hacerlas en sí mismas despreciables; por el contrario, siguen teniendo cierto grado de bondad, si bien relativo. Sobre este tema Agustín vuelve en VII, 11, 17 y 12, 18.

[24] "*Deus creator omnium*" es el primer verso de un himno de Ambrosio, el cuarto, que Agustín ama citar y que lo acompañó aun en el duelo por la muerte de su madre. Cf. IX, n. 45.

[25] Es decir que las cosas, en su movimiento y sucesión, se dirigen fatalmente a dejar de existir, por la finitud que les es propia.

[26] Cf. I, nota 14, esp. *in fine*.

[27] Como se ve, el hiponense juega aquí con las palabras *per-versa* y *con-versa*: la primera indica que el alma se vierte o se dirige torcidamente hacia algo; la segunda, que retoma la dirección recta. Así, la conversión, implica un fuerte movimiento, un viraje radical del alma, que en griego se denominaba "*metánoia*", y al que hoy aludiríamos como un profundo "cambio de mentalidad".

[28] Se trata, sin duda, de un párrafo de difícil trámite. Hay quienes han visto en él una influencia de Porfirio, *Aphor.* 40. Sea de ello lo que fuere, Agustín parece estar subrayando en él la condición limitada de los sentidos corporales, que radican en la carne. Éstos, a diferencia de lo que no se menciona, es decir, de la inteligencia radicada en el alma, no pueden captar más que parcialmente las cosas contingentes y, por lo demás, cada uno según la facultad que le es propia. Sólo el alma, no los sentidos, puede elevarse a la universalidad de las ideas, el conjunto de las cuales está contenido –no hay que olvidarlo– en el Verbo. Desde la perspectiva cristiana, Dios creó según el Verbo todas las cosas, y vio que cada una era buena en sí misma, pero el conjunto *muy* bueno.

[29] Nuevamente Agustín indica con esto la dirección que ha de asumir la *intentio*.

[30] Cf. II, nota 22.

[31] Cf. *Jn* 12, 35 y 13, 38.

[32] Como se ve, este último pasaje juega retóricamente no sólo con el ascenso y el descenso sino que, al mismo tiempo, en el caso del hombre, cada

uno de ellos es ambivalente: desde la perspectiva agustiniana, es la soberbia humana la que pretende subir hasta colocarse a la altura de Dios, cuando sólo en la humildad del reconocimiento de su frágil condición, el hombre puede iniciar una elevación verdadera. El hiponense construye todas las exhortaciones que conforman este último pasaje hilvando versículos de los Salmos. En este sentido, los hitos fundamentales son: 18, 6; 40, 5; 4, 3; **72**, 9; 83, 7.

[33] Agustín utiliza los términos *decus* y *species* para lo que se tradujo como "ornato y hermosura". El primero tiene el significado originario de ornamento o lustre, y después, por extensión, decoro, en sentido moral. En la primera acepción, que es la que aquí cuenta, intervienen en su noción dos notas: la *congruentia* o *integritas*, que armoniza entre sí las partes del conjunto constituido por un cuerpo; y la *aptitudo* o *convenientia*, que lo armoniza con otros cuerpos. En cuanto a la palabra "*species*", en su significado estético, alude a la belleza que algo tiene por su forma. Sobre la base de lo afirmado por Agustín que identifica la *species* con la forma, mucho después Buenaventura la denominará también la *species* "*pulchritudo*" (cf. *De regno Dei* 43), que equivale a "*formositas*", es decir, belleza. Esta acepción se prolonga más allá de los límites de la Edad Media: se reencuentra, en efecto, en Giordano Bruno (cf. *Summa Term. Metaph.* 39) y pasa al español.

[34] Se supone que en el perdido *De pulchro et apto*, del que poco se sabe, Agustín expresaba puntos de vista maniqueos, coincidentes en la cuestión de la belleza con los neopitagóricos. Tal vez, su posterior y rotunda abjuración del maniqueísmo explique el hecho de que lo haya borrado de su memoria. Pero aun en el caso de que este desdén sea impostado o, por lo menos, exagerado, lo cierto es que Agustín ya no reconoce como propio el contenido de esta obra. La relevancia de ese contenido, cualquiera éste haya sido, es, por así decir, externa: conocerlo sería de sumo interés a la hora de establecer con mayor precisión la cultura filosófica con que el hiponense contaba antes de su conversión. Pero, internamente, en la economía misma de las *Confesiones*, la ausencia de este dato no pesa. De hecho, la doctrina agustiniana definitiva sobre la belleza, como sobre cualquier otra cuestión, depende de los supuestos del Cristianismo, como se ve en la reconstrucción que sigue.

[35] No se ha identificado a este Hierio del que habla Agustín, aunque varios personajes de la época han sido evocados. Sea de ello lo que fuere, en términos de la evolución intelectual agustiniana, interesa notar que quien le inspiró tal admiración fue no sólo un orador, que además del latín dominaba el griego, sino también un filósofo.

[36] Al comienzo del párrafo, se ha traducido por el desvaído "inclinaciones" el sustantivo que usa Agustín: "*pondera*". En realidad, significa "pesos". Pero, en la *metafísica* agustiniana, nada tiene que ver con la fuerza de gravedad; por el contrario, alude a aquello que conduce a cada cosa al fin que le es propio según su especie. Así, por ejemplo, es por su "peso", por su "*pondus*", que el fuego se dirige hacia arriba o que el árbol va hacia el florecimiento y la fruc-

tificación. En el caso de los animales, está dado por el instinto. El peso de cada cosa es, pues, el elemento dinámico que la lleva a su plenitud, y ésta está determinada por la naturaleza misma; de ahí que no haya tantas diferencias entre el comportamiento de los animales, por ej., que siguen invariablemente el peso de su instinto, como las que se dan entre los hombres. En efecto, en el caso del hombre, se trata de un ser libre. Su *pondus* es, precisamente, el amor. Pero, de hecho, se aman muchas cosas, como señala el presente pasaje. Entre ellas, el hombre ha de elegir cuál amar prioritariamente (cf. XIII, 9, 10). Tal elección conformará la orientación fundamental de su propia vida y, por ende, diseñará el perfil de su alma individual. La diferencia entre esos perfiles es lo que provoca la admiración de Agustín quien, a continuación, escribe una de las más célebres afirmaciones de esta obra.

[37] Cf. *Mt* 10, 30.

[38] Cf. *Ef* 4, 14.

[39] Cf. nota 33, *in principio.*

[40] Agustín escribe "*spiritale*" desde su actual punto de vista. Y, en efecto, para la concepción cristiana, lo espiritual equivale siempre a lo inmaterial. Esa "falsa opinión" de la que habla en pasado derivaba de considerar, pues, desde su maniqueísmo de entonces, que no puede haber ninguna realidad absolutamente inmaterial. En consecuencia, el análisis que declara haber hecho en lo que se supone fue el segundo libro del *De pulchro et apto* no obedeció tanto a una perspectiva metafísica cuanto psicológica y ética. Desde este último punto de vista, así como había subrayado la importancia de la unidad en la *integritas* de lo que es físicamente bello, la adscribe ahora a lo que es espiritualmente hermoso, esto es, la virtud. Y ve en la división de la multiplicidad el principio de la fealdad del alma, o sea, el vicio.

[41] Para la intelección de este pasaje, se ha de tener presente que el maniqueísmo es un sistema dualista. Postulaba la existencia de dos principios: el del Bien o de la Luz, creador de la materia más sutil –puesto que el maniqueísmo no admitía una realidad puramente inmaterial– y las partículas luminosas; y el del Mal o de las Tinieblas, creador de los cuerpos que aprisionan esas partículas. Se creía a ambos en eterna lucha, ya que el mal era entendido con positividad, esto es, como algo sustancial que responde a un principio tan divino como el del bien. Cualquier oposición o división que se diera en el mundo y en el alma humana, era atribuida al combate que el principio de las Tinieblas entablaba con el de la Luz; de ahí los nombres de "mónada" y "díada", respectivamente, denominaciones que también tienen el eco de una antigua doctrina pitagórica. En cambio, después de su conversión y, sobre todo, de sus lecturas neoplatónicas, Agustín concebirá el mal como defección o ausencia de bien, aun del orden que el bien implica. Esto obedece a ver en el Dios del Cristianismo el Bien supremo, único principio de todo lo real, y dador de todos los bienes por Él creados. Así, entenderá después que el alma humana es un gran bien, pero no el supremo; y es luz, pero no como parte del principio de la Luz, como lo creía el

maniqueísmo, sino sólo en cuanto participa de la divina. (Cf., por ej., *De moribus* II, 1-9; *De lib. arb.* I 1-2; *De natura boni* 1-4, 17, 23).

[42] También este párrafo es tejido por Agustín uniendo diversos versículos bíblicos: *Sal* 17, 29; *Jn* 1, 16 y 19; *Jer* 1, 17. En cuanto a lo afirmado en estas últimas líneas, decir que el alma *es* luz y no que *recibe* la luz, es sostener que ella es de la misma naturaleza y condición del principio que la crea, o sea, Dios, lo cual es rechazado por el hiponense desde su nueva posición. Según ella, al identificarse con la plenitud del Ser, o mejor dicho, con el Ser mismo, Dios es inmutable: no pueden darse cambios en Él, porque cambiar implicar pasar del no ser, o no ser tal cosa, al ser. Y esto le ocurre al alma, no a Dios. No pueden compartir, pues, la misma naturaleza.

[43] La expresión de los Salmos "soplo que pasa" (*spiritus ambulans*) ya fue utilizada en I, 13, 20. Roza este pasaje la célebre doctrina de la iluminación, que no es éste el momento de sintetizar. Baste subrayar, por ahora, que Agustín reitera su incapacidad de entonces de concebir algo absolutamente inmaterial e inmutable; de ahí que insista en la presencia de lo corporal en sus reflexiones pasadas. Posteriormente, al elaborar su doctrina sobre el conocimiento, sostendrá que es el Verbo, la verdad divina que habita en el alma humana el que la ilumina, procurándole nociones fundamentales, por ejemplo, la de la unidad o la de la justicia. A esto responde el uso de la expresión *creabantur a veritate tua*: "dictadas –o creadas– por tu verdad".

[44] *Jn* 3, 29.

[45] *Sal* 50, 10.

[46] Agustín lee las *Categorías* en la traducción latina de Mario Victorino, junto con la *Isagoge* o Introducción que a ellas escribe Porfirio. Se trata de la primera obra del *Organon* y, en consecuencia, de la versión en términos lógicos, por así decir, de las categorías. No tiene, pues, el enfoque metafísico de otros lugares donde Aristóteles aborda el tema. Pero, de todos modos, no se ha de olvidar que, por propia declaración, el hiponense fija su atención en sólo dos polos, Dios y el alma. Por el contrario, el pensamiento aristotélico se caracteriza por atender más que otros –por ejemplo, el plotiniano– al plano de lo inmanente, a la explicación de las cosas de este mundo. Es en orden a este análisis que se han de leer las categorías, en cualquiera de sus enfoques. Como se sabe, con ellas, Aristóteles intenta aprehender los diversos aspectos que se predican de una cosa existente que es el *subiectum*. Son: la *substancia*, categoría en la que se predica del *subiectum* lo que éste es, por ejemplo, "Sócrates es hombre", en cuyo caso el predicado alude a la sustancia primera o singular de la que todo lo demás se predica, en este ejemplo, "Sócrates". Cuando el predicado señala lo que inhiere en el sujeto, en su materia y su forma, se tienen la *cantidad* y la *cualidad*, como "de dos metros" o "blanco", respectivamente. Cuando no indica al sujeto en sí sino a su vinculación con otros, vinculación que sin embargo lo constituye de algún modo, se tiene la categoría de *relación*, por ejemplo, "padre". En cambio, cuando el predicado señala algo completamen-

te extrínseco al *subiectum*, se tienen la *posesión o hábito*, como "está armado"; el *dónde o lugar*, por ejemplo, "allí"; la *posición*, por ejemplo, "sentado"; y el *cuándo o tiempo*, por ejemplo, "ahora". Finalmente, en el caso de que el predicado señale lo que, sin inherir en el sujeto, proviene de él o culmina en él como principio o como término, se tienen, respectivamente, la *acción*, por ejemplo, "camina", y la *pasión*, por ejemplo, "es alabado".

47 De un lado, hay que destacar que este tono desdeñoso es el mismo que Agustín usó en relación con Virgilio y Cicerón en I, 13, 10 y III, 4, 7, respectivamente. Rige, pues, aquí lo dicho entonces (cf. I, nota 27). Pero cabe añadir que las razones aducidas allí se dan *a fortiori* en el caso de Aristóteles, por lo señalado al comienzo de la nota anterior. De otro, se ha de advertir también, como nota de carácter, el énfasis del hiponense, que no deja resquicio alguno para suponer que su desdén por esa obra aristotélica haya obedecido, aun mínimamente, a dificultades de comprensión de su parte (cf. III, nota 36). Así pues, su desinterés definitivo por la obra aristotélica ha de ser leído sin atenuantes. Desde luego, hay que considerar que, en rigor, esto sólo vale para los tratados lógicos, únicas obras del Estagirita conocidas en la época. Sin embargo, a mero título de ejercicio gratuito de imaginación, todo hace suponer que, aun cuando se hubiera manejado entonces la totalidad de sus escritos, hubiera persistido la completa heterogeneidad entre el enfoque aristotélico y el agustiniano, en cuanto que responden a estilos muy diferentes de colocarse ante la realidad.

48 En su dimensión metafísica, plano al que entonces Agustín pretendía aplicarlas, las categorías aristotélicas se refieren al ser *del ente*, no a Dios, que no es ningún ente sino el Ser: mal se le pueden aplicar al Ser mismo categorías como cantidad, tiempo o lugar. El equívoco proviene, pues, en proyectar en Dios lo que compete al orden óntico, o sea, al orden de las cosas. Es de ellas que se predica, por ejemplo, el tiempo; en ellas se da. En cambio, como el hiponense comprenderá después, en Dios se dan la simplicidad y la inmutabilidad, que no sólo no requieren la condición temporal sino que la rechazan. En efecto, es una noción típica de la Patrística griega, que probablemente Agustín haya recibido a través de Ambrosio, la recíproca implicación de simplicidad, incorruptibilidad, inmutabilidad, eternidad. Lo simple es lo no compuesto; por ende, es incorruptible porque no puede des-componerse, pero tampoco componerse; por tanto, no puede pasar del ser al no ser ni a la inversa, es decir que es inmutable. El tiempo se vincula con el cambio sucesivo; de este modo, admitida la inmutabilidad de Dios, su carácter de no cambiante, se admite también su condición de no temporal, esto es, de eterno.

49 Con esta expresión, el hiponense establece una oposición doble: de un lado, la ficción; de otro, la firmeza o el firmamento, asociando al primero su desdicha; al segundo la felicidad que no alcanzaba. La clave de esta oposición está en los matices semánticos de *figmentum* y *firmamentum*. En general, se llamó *figmentum* al ente de razón, es decir, al que no tiene ni existencia real ni

fundamento en la naturaleza, y, sin embargo, responde a ésta en cierto modo, por así decir, lejanamente proporcionado. En cuanto a *firmamentum*, la etimología que en la Patrística se le atribuye lo hace derivar de *firmis* y esto fue crucial en las consideraciones sobre el tema. En efecto, algunos autores, como Basilio, entienden este último término en el sentido de denso y sólido (cf. *In Hexaem.* 3); así, conciben el *firmamentum* como aquella parte del aire en que se condensan las nubes. Otros lo definen como el cielo de las estrellas fijas, esto es, firmes. Pero es central en este pasaje el plano de la exégesis bíblica, en el que "*firmamentum*" suele entenderse como figura de la visión de la fe. Así, Agustín está diciendo que su desdicha consistía en atenerse a una suerte de caricatura de Dios, y no a la genuina visión de la fe en la felicidad que sólo Él procura.

[50] Cf. *Gen* 3, 18.

[51] Nueva referencia a la parábola del hijo pródigo. Cf. *Lc* 15, 13.

[52] Como ya lo hizo en este libro (cf. nota 27), vuelve a jugar Agustín retóricamente con las preposiciones que anteceden la raíz latina *ver-* para señalar distintos movimientos del alma o, mejor aún, las diferentes direcciones que éstos asumen. Así, utiliza el *aver-* para indicar alejamiento o rechazo; *perver-* para la orientación desviada; *rever-* para el movimiento de regreso; *ever-* para el apartarse. De hecho, en sólo dos líneas aparecen en el texto "*aversi, perversi, revertamur, evertamur*".

Libro V

I. 1. Recibe, Señor, la ofrenda de mis confesiones de la mano de mi lengua, que Tú formaste y encendiste para que confesara tu nombre; sana todos mis huesos y que digan: "Señor, ¿quién es semejante a ti?". El que a ti se confiesa nada en verdad te enseña de lo que pasa en él, porque el corazón cerrado no puede esconderse de tu mirada, ni la dureza de los hombres se resiste a tu mano, sino que la disuelves cuando quieres, misericordioso o vengador, y no hay nada que se sustraiga a tu calor.[1] Pero que mi alma te alabe para amarte; y que confiese tus misericordias para alabarte. Todas las criaturas de tu universo no callan tus alabanzas ni cesan de elevarlas, ni todo espíritu con la boca vuelta hacia ti, ni los animales, ni los seres corpóreos, por boca de quienes los contemplan, con el fin de que, apoyándose en las cosas que Tú has hecho, resurja de su lasitud nuestra alma hacia ti y, a través de ellas, pase a ti, que las hiciste admirablemente, y en ti encuentre la reparación y la verdadera fortaleza.

II. 2. Váyanse y huyan de ti los inquietos perversos. Tú los ves, Tú distingues las sombras. Y he aquí que, aun con ellos, todas las cosas son hermosas, no obstante ser ellos torpes. Pero ¿en qué te dañaron? O ¿en qué afearon tu imperio que es íntegro y justo desde los cielos hasta las ínfimas cosas? ¿Adónde huyeron, cuando huyeron de tu rostro? ¿En qué lugar no los encontrarás? Huyeron para no verte a

ti, que los ves, para tropezar, cegados, contigo, que no abandonas nada de lo que has hecho, para tropezar contigo, sí, injustos justamente castigados, al haberse sustraído a tu mansedumbre, al haber ofendido tu rectitud y al haber caído bajo tu rigor. No saben, sin duda, que estás en todas partes, que ningún lugar te circunscribe, que sólo Tú estás presente aun a los que se alejan de ti. Que se conviertan, pues, y que te busquen, porque, si ellos abandonaron a su creador, Tú no abandonaste a tu criatura. Conviértanse, porque he aquí que estás en su corazón, en el corazón de los que te confiesan y se arrojan a tus brazos y lloran en tu regazo al fin de sus difíciles caminos. Tú enjugarás fácilmente sus lágrimas y llorarán más, pero gozarán en sus llantos, porque eres tú, Señor, no un hombre, carne y sangre, eres Tú que los hiciste, quien los conforta y consuela. ¿Y dónde estaba yo cuando te buscaba? Tú estabas ante mí, pero yo me había separado hasta de mí mismo y no me encontraba. ¡Cuánto menos a ti![2]

III. 3. Hable yo ante mi Dios, de mis veintinueve años. Por fin llegó a Cartago cierto obispo de los maniqueos, llamado Fausto, lazo del demonio,[3] que a muchos envolvía con la fascinación de su suave elocuencia. Aunque también yo la ensalzaba, sabía distinguirla de la verdad de las cosas que estaba ávido de aprender. Y no me fijaba tanto en el plato del discurso cuanto en los alimentos de conocimiento que sobre él me ofrecía aquel renombrado Fausto. La fama ya me había hablado de él como de hombre muy versado en todas las doctrinas nobles y erudito especialmente en las disciplinas liberales. Pero como yo había leído muchas cosas de los filósofos y, confiadas a la memoria, las retenía, podía compararlas con esas interminables fábulas de los maniqueos. Y más probables que éstas me parecían las dichas por aquéllos, los cuales tanto lograron saber que pudieron escrutar el universo, aunque no dieran con su Señor.[4] Porque eres grande, Señor, atiendes a las cosas humildes, y reconoces de lejos las grandes. No te acercas sino a los de corazón contrito, ni vas al encuentro de los soberbios, aun cuando ellos, con ávida pericia enumeren las estrellas del cielo y las arenas del mar y midan las extensiones siderales y rastreen el curso de los astros.

4. Con su inteligencia y con el ingenio que Tú les diste investigan estas cosas. Muchas han descubierto, y predijeron con muchos años de anticipación los eclipses del sol y la luna, el día,

la hora y el grado en que habrían de darse, sin equivocarse en el cálculo. Y así sucedieron, tal como lo habían anunciado. Además, escribieron las reglas descubiertas, que se enseñan hoy y según las cuales se predice el año, el mes, el día, la hora y el grado del eclipse de la luna o del sol. Y sucede tal como fue pronosticado. Se admiran de estas cosas los hombres, quedan pasmados los que las desconocen, y exultan y se ufanan quienes las saben. Con impía soberbia se apartan de tu luz y se eclipsan; prevén con tanta antelación el futuro eclipse del sol y, en presencia del suyo, no lo ven. Porque no investigan piadosamente el origen del ingenio con el que indagan en estas cosas y, al encontrar que Tú se los has dado, no se dan ellos mismos a ti, para que conserves lo que hiciste, ni te ofrecen en sacrificio lo que han hecho de sí mismos; no dan muerte a sus altanerías como a aves del cielo, ni matan como a peces del mar sus curiosidades, con las que recorren las secretas sendas del abismo, ni como ovejas del campo sus lujurias, para que Tú, Dios que eres fuego devorador, consumas sus muertas preocupaciones y las recrees para la inmortalidad.[5]

5. No conocieron el camino, que es tu Verbo, por el que hiciste las cosas que ellos enumeran, a los mismos que las enumeran, la sensibilidad con la que disciernen lo que enumeran, la mente con la que enumeran. Pero tu Sabiduría no tiene número.[6] El mismo Unigénito se hizo para nosotros sabiduría, justicia y santificación. Y fue contado entre nosotros, y pagó tributo al César. No conocieron el camino por el que, descendiendo de sí mismos hasta Él, ascendieran por Él a Él.[7] No conocieron el camino y se creyeron que estaban en lo alto y brillando, como las estrellas, y he aquí que se precipitaron a la tierra y se oscureció su insensato corazón. Dicen muchas cosas ciertas sobre lo creado, pero no buscan piadosamente la verdad, artífice de lo creado, y por eso no la encuentran. O, si la encuentran, reconociéndola como Dios, no la honran como a Dios, ni le dan gracias; y se pierden en sus elucubraciones y pretenden ser sabios, atribuyéndose a sí mismos lo que es tuyo. A la vez, se esfuerzan con perversa ceguera en atribuirte lo que es de ellos, indilgándote mentiras a ti, que eres la verdad. Así, cambian la gloria del Dios incorruptible por imágenes que representan al hombre corruptible y a las aves y a las serpientes, convirtiendo tu verdad en mentira, adorando y sirviendo a la criatura antes que al creador.[8]

6. Yo retenía, sin embargo, muchas cosas verdaderas que ellos decían sobre las criaturas. Encontraba su explicación en los números y en el orden de los tiempos y en los testimonios visibles de los astros. Las comparaba con las afirmaciones de Mani, que escribió sobre estas cosas abundantemente y con delirio, y no hallaba la explicación de los solsticios, equinoccios, ni de los eclipses del sol y la luna, ni de otras cosas similares que yo había aprendido en los libros de la sabiduría secular.[9] Pero en aquello se me ordenaba creer, aunque no concordara con esas explicaciones exploradas mediante los números y mis propios ojos; por el contrario, era muy diferente.

IV. 7. ¿Acaso, Señor Dios de la verdad, cualquiera que conozca estas cosas ya te agrada por eso? Desdichado del hombre que sabe todas esas cosas pero te desconoce; feliz, en cambio, el que te conoce, aunque las ignore. Quien las sabe y a la vez sabe de ti, no por ellas es más feliz, sino sólo por ti, si, conociéndote te glorifica como lo que eres, te da gracias y no se pierde en sus pensamientos. Porque es mejor el que sabe que posee un árbol y te agradece su uso, aunque no sepa cuántos codos tiene el árbol de alto o cuántos de ancho, que el que lo mide y cuenta todas sus ramas, pero no lo posee y no conoce a su creador, ni lo ama. Al hombre fiel, al que pertenecen las riquezas del mundo entero y que, no teniendo nada, lo posee todo por estar unido a ti, le sirven todas las cosas, aunque no sepa siquiera el curso de los septentriones. Él es –sería necio dudarlo– ciertamente mejor que aquel que mide el cielo, enumera las estrellas y pesa los elementos, pero te descuida a ti, que has "dispuesto todas las cosas en medida, número y peso".[10]

V. 8. Pero, ¿quién le pedía al tal Mani que escribiera sobre estas cosas, sin cuyo conocimiento se podía alcanzar la piedad?[11]. Pues Tú dijiste al hombre: "He aquí que la piedad es sabiduría".[12] Y podría darse que él no tuviera sabiduría, aun conociendo perfectamente aquellas cuestiones. Pero, dado que, sin conocerlas, se atrevía a enseñarlas con el mayor impudor, está claro que tampoco tenía sabiduría. Porque es vanidad alardear de conocer estas cosas mundanas; en cambio, es piadoso confesarte a ti. De esto resultó que, desbarrando al hablar mucho sobre estos temas, fue confundido por quienes realmente los dominaban, y se puso de manifies-

to cuál era el valor de su pensamiento en aquellos otros más profundos. Y no quiso ser estimado en poco: se empeñó en persuadir a los demás de que el Espíritu Santo, consuelo y riqueza de tus fieles, residía personalmente en él con autoridad plena. Así, cuando se descubrió que decía falsedades sobre el cielo y las estrellas y sobre los movimientos del sol y la luna, aunque no pertenezcan estas cosas a la doctrina religiosa, se puso en evidencia su sacrílega audacia. Y esto, por decir cosas no sólo ignoradas sino también falsas, y aun con tan delirante vanidad de soberbia que pretendía atribuírselas a sí mismo en calidad de persona divina.

9. Por eso, cuando oigo confundirse sobre estas cuestiones a tal o cual hermano cristiano que las ignora, considero con paciencia sus opiniones y no veo que le hagan daño, con tal de que no alimente creencias indignas sobre ti, Señor que creaste todas las cosas, aunque ignore quizá la posición o la posesión del ente corpóreo.[13] Le dañaría, en cambio, creer que todo esto pertenece a la esencia misma de la doctrina religiosa y se atreviera a afirmar empecinadamente lo que ignora. Sin embargo, hasta esta clase de debilidad soporta una caridad materna en los recién nacidos a la fe, hasta que el hombre nuevo llegue a ser varón perfecto,[14] y no pueda ser zarandeado por cualquier viento de doctrina. Con respecto a ese maestro, autor, cabeza y guía de aquellos a quienes seducía de tal modo que estaban convencidos de estar siguiendo no a un hombre cualquiera sino a tu Espíritu Santo, ¿quién no juzgará que ha de ser detestada y arrojada lejos semejante locura, una vez demostrado que dijo falsedades por doquier? No obstante, yo no había descubierto aún de manera cristalina si la variación de la extensión de los días y las noches, el mismo alternarse de día y noche, los eclipses de los astros y cosas similares que había leído en otros libros podían explicarse también según sus palabras. De ser esto último posible, hubiese permanecido en la duda sobre si era así o no, en cuyo caso hubiera antepuesto a mi creencia su autoridad, a causa del prestigio de su santidad.

VI. 10. Durante esos casi nueve años, en el trascurso de los cuales los escuché con espíritu errante, esperé con deseo muy sostenido la llegada de aquel Fausto.[15] Porque los demás maniqueos con quienes ocasionalmente me topaba, al fracasar en responderme a las cuestiones que sobre tales cosas yo les planteaba, me remitían a

él: a su llegada, en una conversación conmigo, él habría de resolver éstas y aun otras del modo más llano. Así pues, en cuanto llegó, comprobé que era hombre agradable, de amena conversación, y que gorjeaba las mismas cosas que ellos solían decir de manera mucho más suave. Pero, ¿qué ofrecía a mi sed un elegantísimo escanciador de copas preciosas? Mis oídos estaban ya saturados de tales cosas, y no me parecían mejores por estar mejor dichas, ni más verdaderas por mejor expuestas, ni era sabia el alma por ser hermoso el rostro y adornado el lenguaje. Los que a él me remitían no eran buenos conocedores de todo aquello y por eso él les parecía prudente y sabio, porque los deleitaba con su elocuencia. En cambio, conocí otra clase de hombres que tenían por sospechosa la verdad y se negaban a acogerla si les era ofrecida con lenguaje pulido y exuberante. Pero para entonces a mí ya me había instruído mi Dios, mediante vías admirables y ocultas, y creo que precisamente Tú me lo enseñabas, puesto que es verdad, de la que nadie más que tú puede ser maestro, cualquiera sea el tiempo y el lugar en que ella resplandezca. Ya había aprendido de ti que algo que se dice no debe ser tomado por verdadero porque se diga con elocuencia; ni por falso porque las palabras suenen desarticuladas en los labios. Por el contrario, tampoco se ha de tener por verdadero algo por enunciarse de manera inculta, ni por falso porque sea espléndido el discurso. Hay sabiduría y necedad como hay alimentos provechosos y nocivos, y unos y otros pueden ser servidos en platos distinguidos o rústicos, al igual que ocurre con las palabras elegantes o despojadas.

11. Así pues, mi avidez, aquella con la que yo había esperado tanto tiempo a aquel hombre, se deleitaba por cierto con la animación y la pasión que ponía en las discusiones y con las palabras apropiadas que fácilmente acudían a revestir sus opiniones. Me deleitaba y lo alababa y ensalzaba con los demás y aun más que ellos. No obstante, me molestaba que en las reuniones públicas no se me permitiera plantearle las cuestiones que me preocupaban, departir con él en una conversación familiar, escuchar y responder. Cuando al fin pude hacerlo y, acompañado de mis amigos, comencé a hacerme escuchar por él en un momento adecuado para un debate de a dos, expuse algunos problemas que me rondaban. Advertí enseguida que era hombre inexperto en las artes liberales, salvo en la

gramática, y aun de ésta sólo tenía los conocimientos usuales. Sin embargo, como había leído algunos discursos de Cicerón, poquísimos libros de Séneca, unas cosas de poesía, ciertos volúmenes de su secta escritos elegantemente en buen latín, y como se estaba ejercitando todos los días en el hablar, había adquirido con todo esto, facilidad de expresión, que él hacía más grata y seductora con el manejo de su ingenio y cierta gracia natural. ¿No es así, tal como yo lo relato, Señor Dios mío, juez de mi conciencia? Ante ti están mi corazón y mi memoria, ante ti, que ya entonces obrabas en mí, según el oculto secreto de tu providencia, y ponías delante de mi rostro mis vergonzosos errores para que yo los mirara y los odiara.

VII. 12. De esta manera, después de que se me hizo evidente que aquel hombre era incompetente en las artes en las que yo había creído que descollaba, empecé a desesperar de que se me pudiesen aclarar y resolver las cosas que me preocupaban. Ciertamente, hubiera podido ignorarlas y atenerme a la verdad religiosa, si no hubiese sido maniqueo, porque los libros de ellos están repletos de fábulas sobre el cielo, los astros, el sol y la luna.[16] Yo ya no consideraba que él pudiera demostrarme con agudeza, como era mi deseo, si, comparadas con los cálculos matemáticos que había leído en otros libros, las explicaciones contenidas en los de Mani eran preferibles o, al menos, se daba en ellos una razón igualmente satisfactoria. Cuando le planteé estas cosas para ser examinadas y discutidas, con gran modestia, él no se atrevió a asumir semejante carga: era consciente de no conocerlas y no se avergonzó de confesarlo. No pertenecía a esa clase de charlatanes que yo había tenido que sufrir, los cuales se empeñaban en enseñármelas y nada decían. Éste, en cambio, tenía un corazón que, si bien no estaba vuelto hacia ti, al menos no era demasiado imprudente respecto de sí mismo. No ignoraba tanto su propia ignorancia, y no quiso verse, por temeridad, apremiado en una discusión de la que no pudiera salir ni retirarse airosamente. Por esto aún me agradó más, porque la templanza de un espíritu que confiesa es más hermosa que aquello que yo deseaba saber. Y hallé que en todas las cuestiones difíciles y sutiles él se mostraba así.

13. Desapareció, pues, la adhesión que había dedicado a los libros maniqueos, desconfié más de sus otros doctores, cuando, en muchas cosas que me preocupaban, éste, de tanta fama, así se ha-

bía revelado. Con todo, comencé a tratar con él a propósito de su interés por las letras, que a él lo entusiasmaban y que ya por entonces yo enseñaba a los jóvenes de Cartago. Así, leía con él ya sea lo que deseaba oír, ya lo que yo estimaba más acorde con su talento. Por lo demás, todo aquel empeño con que me había determinado a progresar en la secta cedió no bien conocí a aquel hombre, pero no hasta el punto de separarme completamente de ella. No encontraba una cosa mejor que aquello con lo que de algún modo me había topado, y me resigné a eso mientras tanto, hasta que apareciera quizás algo preferible. Así, aquel Fasto, que había sido para muchos lazo de muerte, en mí, que era esclavo, ya había comenzado a aflojarlo sin quererlo ni saberlo. Pues tus manos, Dios mío, en lo oculto de tu providencia no abandonaban mi alma, y desde el corazón sangrante de mi madre, a través de sus lágrimas, día y noche se te ofrecía un sacrificio por mí, con quien Tú obraste de modos admirables. Pues obra tuya fue aquella, Dios mío. Es el Señor quien dirige los pasos del hombre y elige su camino[17]. ¿Qué podrá procurarnos la salud más que tu mano, que rehace lo que hiciste?

VIII. 14. Hiciste que yo me convenciera de ir a Roma y enseñar allí lo que enseñaba en Cartago. No dejaré de confesarte qué fue lo que me persuadió, porque también en esto tus profundísimos misterios y tu misericordia para con nosotros, siempre presente, han de ser meditados y proclamados. Quise ir a Roma no tanto para aumentar mis ganancias y mi prestigio, como me prometían mis amigos que así me lo aconsejaban, aunque también estas cosas pesaban en mi ánimo por entonces, cuanto por otra razón más importante y casi única. Había oído que los jóvenes eran allí más sosegados en las clases y que se los mantenía en calma con la coerción de una disciplina mejor regulada. No invadían por doquier y de manera insolente las aulas de quienes no eran sus maestros, ni se les admitía en ellas, salvo con permiso. En Cartago, en cambio, la licencia de los estudiantes es torpe e intemperante: irrumpen con desvergüenza y furia, perturbando el orden establecido para mayor provecho de los alumnos. Con sorprendente estupidez cometen innumerables desmanes, que deberían ser castigadas por la ley, si no los patrocinara la costumbre.[18] Ella los muestra tanto más miserables cuanto que hacen ya como líci-

to lo que nunca lo será según tu ley eterna; se creen impunes, pero, al hacer esas cosas, son castigados con la ceguera, padeciendo así peores males que los que cometen. Así pues, hube de soportar en los demás, siendo maestro, esas costumbres que me rehusé a hacer mías cuando estudiaba. Por eso, quería irme allí, donde, todos los que lo sabían me aseguraban que tales cosas no sucedían. Pero Tú, "esperanza mía y porción mía en la tierra de los vivientes",[19] con el fin de hacerme cambiar de lugar en la tierra para la salud de mi alma, me ponías aguijones en Cartago para arrancarme de allí, y señuelos en Roma con los que atraerme hacia ella. Lo hiciste a través de hombres que, haciendo locuras aquí, prometiendo cosas vanas allá, amaban una vida que es muerte, mientras que, en lo secreto, Tú, para corregir mis pasos, te valías de la perversión de ellos y de la mía. Puesto que los que perturbaban mi tranquilidad estaban enceguecidos por una rabia indecente; los que me invitaban a otra cosa sabían a tierra;[20] y yo, que detestaba aquí una desdicha verdadera, apetecía allá una falsa felicidad.

15. Pero por qué me alejaba de aquí y me dirigía hacia allá, eso lo sabías Tú, Dios, no nos lo revelabas ni a mí ni a mi madre, que lloró atrozmente mi partida y me siguió hasta el mar. Cuando me sujetó violentamente, para que yo suspendiera el viaje o para partir conmigo, la engañé, fingiendo que no quería dejar solo a un amigo, hasta que se soplara el viento para navegar. Le mentí a mi madre, a una madre como ella, y huí. También esto me perdonaste misericordiosamente, y me llevaste a mí, lleno de execrable suciedad, desde las aguas del mar hasta el agua de tu gracia, para que, con ella lavado, se secaran los ríos de los ojos de mi madre, con los que, cotidianamente, en tu presencia regaba por mí la tierra bajo su rostro. Como se negaba a volver sin mí, a duras penas la persuadí de pasar la noche en un lugar, próximo a nuestra nave, dedicado a la memoria de San Cipriano. Pero esa noche yo partí a escondidas, dejándola con sus oraciones y su llanto. ¿Y qué te pedía, Dios mío, con tantas lágrimas, sino que no me dejaras navegar? Tú, sin embargo, por un designio profundo y escuchando el eje central de su deseo, no atendiste a lo que entonces ella te pedía, para hacer de mí lo que siempre pedía.[21] Sopló el viento, hinchó nuestras velas y desapareció de nuestra vista la orilla, en la que aquella mañana ella enloquecía de dolor y llenaba con sus quejas y gemidos tus oídos,

que no los escuchaban. Porque a mí me arrebatabas con mis deseos, precisamente para ponerles fin; a ella la castigabas en su afecto carnal con el justo azote de las penas. Pues, según la costumbre de las madres, pero con mayor intensidad, amaba mi presencia, sin saber los gozos que habrías de procurarle con mi ausencia. No lo sabía; por eso, lloraba y se lamentaba, y esos tormentos revelaban en ella los rastros de Eva, al buscar con gemidos lo que con gemidos había dado a luz. Por fin, después de haberme reprochado mis mentiras y mi crueldad, volvió sobre sus pasos para rogarte por mí como solía, y yo me dirigí a Roma.

IX. 16. He aquí que fui recibido por el flagelo de una enfermedad corporal y me encaminaba ya a los infiernos, cargando con todos los males que cometí contra ti, contra mí y contra otros, muchos y graves que se añadían al pecado original por el que "todos morimos en Adán". Pues ninguno de ellos me habías perdonado en Cristo, ni Él había "deshecho en su carne las enemistades" que yo había contraído contigo por mis pecados.[22] ¿Cómo las habría de desatar en la cruz aquel espectro que yo creía que era Él?[23] Así, tan falsa me parecía la muerte de su carne cuanto verdadera era la de mi alma, y tan verdadera era la muerte de su carne cuanto más falsa la vida de mi alma, que no creía en ella. Se agravó la fiebre, y yo ya me iba, ya estaba por morir. Pero ¿adónde hubiera ido, si entonces hubiese tenido que salir de este mundo, adónde sino al fuego y los tormentos que mis hechos habían merecido, según la verdad del orden que estableciste? Mi madre ignoraba esto; sin embargo, rezaba por mí en mi ausencia. Y Tú, presente en todas partes, donde ella estaba la escuchabas, y donde yo estaba te compadecías de mí, para hacerme recobrar la salud del cuerpo aún enfermo y con sacrílego corazón.[24] Pues ni siquiera en aquel peligro tan grande deseaba tu bautismo; mejor era yo de niño, cuando lo supliqué de la piedad de mi madre, como ya he recordado y confesado. Pero yo había crecido y, para vergüenza mía, loco, me burlaba de los consejos de tu medicina. Y no permitiste que en tal estado yo muriera dos veces.[25] Si esa herida hubiese traspasado el corazón de mi madre, ella jamás habría sanado. Pues no logro expresar suficientemente de qué manera me tenía en su alma, y con cuánta solicitud me daba a luz en espíritu, mayor que aquella con la que me había dado a luz en la carne.

17. No veo, pues, cómo hubiera podido sanar, si mi muerte en tal estado hubiese traspasado las entrañas de su amor. ¿Y dónde estarían aquellas plegarias, tantas, tan frecuentes, pronunciadas sin cesar? En ninguna parte, sino en ti. ¿Pero acaso habrías despreciado, Dios de misericordias, el corazón contrito y humillado[26] de aquella viuda casta y sobria, generosa en las limosnas, servidora solícita de tus santos, que ni un día dejaba de llevar su ofrenda a tu altar, que iba mañana y tarde a tu iglesia sin faltar jamás, no para demorarse en vanas conversaciones y charlas de viejas, sino para oírte a ti en los sermones y que Tú la escucharas en sus oraciones? ¿Acaso Tú, por cuyo don ella era así, ibas a negarle tu auxilio y despreciar esas lágrimas suyas, con las que no te pedía oro ni plata ni cosa alguna frágil y voluble, sino la salud del alma de su hijo? De ningún modo, Señor. Por el contrario, allí estabas presente, y la escuchabas y obrabas según el orden con que habías predeterminado que todo debía suceder.[27] Lejos de ti el engañarla en aquellas visiones y respuestas tuyas, las que ya evoqué y otras que he callado y que ella conservaba fielmente en su pecho, recordándotelas siempre en sus oraciones como firmas de tu mano. Pues, precisamente porque tu misericordia es eterna, hasta te dignas hacerte deudor con tus promesas de aquellos a quienes Tú perdonas todas las deudas.

X. 18. Me restableciste, por tanto, de aquella enfermedad y salvaste al hijo de tu sierva, por entonces en cuanto al cuerpo, para tener a quien dar después una mejor y más verdadera salud. Todavía me reunía en Roma con aquellos santos falsos y falaces, y no sólo con los "oyentes", entre los que se contaba aquel en cuya casa yo había caído enfermo y convalecido, sino también con los "elegidos". Me seguía pareciendo que no éramos nosotros los que pecábamos sino no sé qué otra naturaleza en nosotros, y le complacía a mi soberbia que la culpa estuviera fuera de mí. Así, cuando cometía un mal, no confesaba que yo lo había hecho, con el fin de que sanaras "mi alma, que había pecado contra ti", sino que amaba disculparme y acusar a no sé qué otra cosa, que estaba conmigo pero que no era yo.[28] Pero, en realidad, yo era todo aquello y mi impiedad me había dividido contra mí mismo: lo insanable de mi pecado consistía en no creerme pecador. Era una abominable iniquidad preferir que Tú,

Dios omnipotente, Tú fueses vencido en mí para mi ruina, que serlo yo por ti para mi salvación. Aún no habías puesto "un custodio en mi boca, ni puerta que contuviera mis labios", para que no se deslizara mi corazón hacia palabras perversas ni buscara excusas que excusasen mis pecados entre los hombres que obran la iniquidad. Por eso, todavía me reunía con sus elegidos,[29] pero ya sin la esperanza de poder hacer algún progreso en esa falsa doctrina, y aun las mismas cosas de ella a las que había decidido condescender hasta encontrar algo mejor, las retenía remiso y negligente.

19. Se me ocurrió también la idea de que aquellos filósofos a los que llaman "académicos" habían sido más prudentes que los demás, al haber establecido que de todo se debe dudar y al no conceder que el hombre pueda alcanzar alguna verdad. Tal me pareció también a mí, como a todo el mundo, que había sido el sentir de ellos, aunque por entonces no había entendido la intención que tenían.[30] Y no dejé de advertir a mi anfitrión, viendo que él creía en las fantasías de que están llenos los libros de los maniqueos, que no les diera excesivo crédito. No obstante, me ligaba a ellos mayor amistad que la que tenía con otros hombres que no incurrían en esa herejía. No la defendía con el entusiasmo de antaño, pero la familiaridad con los maniqueos –pues Roma ocultaba a muchos– me hacía más indolente en la búsqueda de otra cosa, especialmente, no albergaba la esperanza de poder encontrar la verdad en tu iglesia, Señor del cielo y de la tierra, creador de todo lo visible y lo invisible. De la verdad me apartaban ellos. Me parecía muy torpe creer que Tú tenías figura de carne humana y que estabas limitado por el contorno corporal de nuestros miembros. Cuando quería pensar en mi Dios, no sabía pensar sino en masas corpóreas, pues no me parecía que pudiese existir algo que no fuera tal. Ésa era la causa principal y casi única de mi inevitable error.[31]

20. De aquí también provenía el creer yo que el mal era cierta sustancia corpórea, conformada por una mole negra y horrible, ya crasa, a la que llamaban "tierra", ya tenue y sutil, como la materia del aire. La imaginaban como una mente maligna que se arrastra sobre esa tierra. Y, como de algún modo la piedad me obligaba a creer que un Dios bueno no había creado ninguna naturaleza mala, me planteaba dos moles opuestas entre sí, cada una de ellas infinita, aunque más reducida la mala y la buena mayor.

A partir de este pestilente comienzo se sucedían mis demás sacrilegios. Y cuando mi espíritu se esforzaba en recurrir a la fe católica, era rechazado, por no ser ésta lo que yo juzgaba que era. Y me parecía ser más piadoso si creía que Tú, Dios mío, al que tus mismas misericordias te confiesan en mí, eras infinito por todas partes, salvo en aquella por la que se te oponía la masa del mal, que si pensaba que estabas circunscripto en la forma de un cuerpo humano. En mi ignorancia, imaginaba el mal no sólo como sustancia, sino aún como sustancia corpórea, por no poder concebir el espíritu más que como un cuerpo sutil que se difunde por el espacio. Así pues, también me parecía mejor creer que no habías creado ningún mal, antes que creer que de ti provenía la naturaleza del mal tal como yo la consideraba. Y a nuestro mismo Salvador, tu Unigénito, lo consideraba emanado de aquella masa luminosa de tu mole para salvación nuestra, al punto de no creer sobre Él sino aquello que mi vanidad acertaba a imaginar. Así, juzgaba que una naturaleza como la suya no podía haber nacido de María Virgen sin mezclarse con la carne, y no concebía cómo podía mezclarse con la carne sin mancharse lo que yo me figuraba tal. Por eso, temía creerlo nacido de la carne, para no verme obligado a creerlo manchado con ella.[32] Ahora se reirán de mí afable y amorosamente tus hombres espirituales,[33] al leer estas confesiones mías. Pero, en verdad, así era yo.

XI. 21. Por otra parte, no estimaba ya que las cosas que ellos objetaban en tus Escrituras pudieran sostenerse. Con todo, a veces tenía un gran deseo de consultar a algún hombre doctísimo en esos libros para conocer su opinión sobre cada una de tales cosas. Pues ya en Cartago comenzaron a interesarme los discursos de un tal Elpidio,[34] que públicamente hablaba y discutía con estos maniqueos, con argumentos tales sobre las Escrituras que no se podían refutar fácilmente. Y me parecía endeble la respuesta de éstos, la cual ellos no solían dar en público sino a nosotros en privado: decían que las Escrituras del Nuevo Testamento habían sido falsificadas por no sé quiénes, porque querían insertar la ley de los judíos en la fe cristiana. No obstante, ellos mismos no podían ofrecer ningún ejemplar incorrupto. Pero lo que, sobre todo, me tenía prisionero, me ahogaba y, de algún modo, me oprimía eran aquellas mo-

les corpóreas, bajo las cuales, anhelante, yo no podía respirar el aire transparente y simple de tu verdad.

XII. 22. Cuidadosamente comencé a hacer aquello para lo que había venido, es decir, enseñar retórica en Roma. Empecé por reunir en casa a algunos estudiantes para darme a conocer por ellos y a través de ellos. Y he aquí que vine a enterarme de algunas cosas que se hacían en Roma y no se padecían en África. Pues se me manifestó que, efectivamente, allí no tenían lugar aquellos desmanes de jóvenes perdidos. "Pero, me dijeron, de pronto, para no pagar al maestro, muchos conspiran para pasarse a otro, faltando a su compromiso y teniendo en muy poco la justicia por amor al dinero". Mi corazón también odió a éstos, aunque no con odio perfecto[35], porque quizá los aborrecía más por lo que yo iba a padecer por ellos que por aquellas cosas ilícitas que hacían a quien fuere. Por cierto, son torpes los que así obran y fornican lejos de ti,[36] amando las burlas que vuelan con el tiempo y el lucro fangoso, que al ser agarrado ensucia las manos, aferrándose al mundo que pasa, despreciándote a ti que permaneces y que llamas y que perdonas al alma humana prostituída que a ti se vuelve. Aún hoy detesto a gente tan depravada y torcida, aunque los ame para corregirlos, para que al dinero antepongan la doctrina misma que aprenden, y a ésta te antepongan a ti, Dios que eres verdad y abundancia de bien genuino y paz castísima. Sin embargo, por entonces, prefería no tener yo que soportarlos malos por mi bien a que se hicieran buenos por ti.

XIII. 23. Así pues, cuando desde Milán escribieron al prefecto de Roma para proveer a esa ciudad de un maestro de retórica, con los viáticos a cargo del estado, yo mismo pedí que el prefecto, Símaco a la sazón, me enviara a mí, una vez pasada la prueba del discurso propuesto. Lo solicité por medio de esos mismos que estaban ebrios de las vanidades maniqueas, de los cuales con esto iba a separarme, aunque no lo supiéramos ni ellos ni yo.[37] Y llegué a Milán, y vi al obispo Ambrosio, famoso entre los mejores de la tierra, piadoso siervo tuyo, cuya elocuencia suministraba con diligencia a tu pueblo la flor de tu trigo, la alegría del aceite y la sobria embriaguez del vino.[38] Hacia él, sin saberlo yo, Tú me conducías, para que él, sabiéndolo, me condujera hacia ti. Paternalmente me reci-

bió aquel hombre de Dios y como obispo apreció mucho mi viaje.[39] Comencé a quererlo, al principio, no como a un maestro de la verdad, que yo no esperaba en absoluto encontrar en tu iglesia, sino como a un hombre benévolo conmigo. Lo escuchaba cuidadosamente en sus explicaciones al pueblo, no con la intención con la que hubiera debido, sino como examinando su elocuencia, para ver si ésta correspondía a su fama o si era mayor o menor que la que se pregonaba. Y, atento, me quedaba colgado de sus palabras, aunque permanecía indiferente y desdeñoso por el contenido. Me deleitaba con el encanto de su discurso, que era más erudito que el de Fausto, pero menos festivo y seductor en lo que atañe al modo de decir. En cuanto al resto, a las cosas mismas que decía, no había comparación: aquél vagaba por las mentiras maniqueas; éste, en cambio, enseñaba saludablemente la salud.[40] Pero lejos de los pecadores está la salud, y yo lo era entonces. Sin embargo, me iba acercando a ella insensiblemente, sin saberlo.

XIV. 24. No me esforzaba en aprender las cosas que él decía, sino únicamente en oír cómo las decía. Pues esa vana preocupación era lo que me quedaba, en mi desesperanza de que hubiera para el hombre un camino abierto hacia ti.[41] No obstante, junto con las palabras que amaba, llegaban a mi espíritu las verdades desdeñadas. No podía separar unas de otras. Así, mientras abría mi corazón para recibir lo que decía con elocuencia, entraba en él a la vez lo que decía con verdad; con todo, esto sucedía gradualmente. Primero, esas mismas cosas ya empezaron a parecerme defendibles; después, estimé que la fe católica, en pro de la cual yo había creído que nada podía decirse ante los ataques maniqueos, estaba en condiciones de sostenerse con decoro, sobre todo, después de haber escuchado repetidas veces cómo se resolvían los enigmas del Antiguo Testamento. Éstos, al ser leídos por mí en sentido literal, me destruían. Así, habiéndoseme expuesto en sentido espiritual un gran número de pasajes de esos libros, por lo menos, comencé a reprender aquella desesperación mía, por la que había creído que no se podía rebatir a quienes aborrecían y se burlaban de la Ley y los Profetas.[42] Sin embargo, no sentía aún que por eso debía tomar la senda católica, ya que también ella podía contar con doctos defensores que, sin caer en el absurdo, refutasen ampliamente las objeciones. Ni tampoco

por esto creí que debía condenar lo que antes había sostenido, pues las defensas de ambas partes se equiparaban. Si bien la católica no me parecía vencida, tampoco la veía aún vencedora.

25. Entonces, dirigí toda la energía de mi espíritu a ver si de algún modo podía, mediante argumentos indubitables, convencer a los maniqueos de su error.[43] Que si yo hubiera podido concebir una sustancia inmaterial, al instante se habrían desbaratado todos aquellos inventos, y los habría arrojado de mi espíritu. Pero no podía. No obstante, considerando y comparando una y otra vez las opiniones de la mayor parte de los filósofos sobre la materia de este mundo y sobre toda la naturaleza accesible a los sentidos corporales, las estimé mucho más probables que dichos inventos. Así pues, al estilo de los académicos, tal como se los interpreta, dudando de todas las cosas y fluctuando entre todas, decidí que tenía que abandonar a los maniqueos, juzgando que, durante el lapso de mis dudas, no debía permanecer en aquella secta, a la que anteponía ya algunos filósofos. Con todo, me rehusaba por completo a confiarles a éstos la curación de la debilidad de mi alma, ya que no hallaba en ellos el nombre saludable de Cristo.[44] Resolví, entre tanto, ser catecúmeno de la Iglesia católica, a la que mis padres me habían encomendado, hasta que brillara algo de certeza hacia la que dirigir mis pasos.

Notas al Libro V

[1] Cf. *Sal* 34, 10 y 18, 7.

[2] Es, precisamente, el drama de no haber tenido lugar todavía la *intentio* lo que aquí describe Agustín. En su perspectiva, sólo volviendo a sí mismo en la reflexión se puede ahondar en la propia alma y, en su fondo y fundamento, hallar a Dios y escuchar su voz. Pero no es posible que ese proceso tenga lugar mientras el hombre esté alienado en lo que le es externo.

[3] Con conciencia del propio talento pero cauto y respetuoso de la fama del ajeno, Agustín había esperado con ansia un maestro maniqueo que, a su altura, pudiese despejarle las dudas que ya habían comenzado a ensombrecer sus propias convicciones. Todo ello encierra el "*iam*", "por fin" con que se inicia este pasaje. Algo mayor que Agustín, Fausto de Mileva, originario de Numidia, se había convertido del paganismo al maniqueísmo, llegando a redactar escritos contra los católicos como obispo de la secta. No hay que olvidar que, además de presentarse como cristianos, los maniqueos constituían una

verdadera iglesia, paralela y opuesta a la católica. Roma lo persiguió y lo obligó al destierro, mitigado, según dirá después el hiponense. En efecto, Agustín redactará, años más tarde, una obra en la que polemiza con este maniqueo, precisamente, el *Contra Faustum*. En ella reproduce las opiniones de Fausto para refutarlas puntualmente, lo que permitió reconstruir, si bien en forma parcial, el pensamiento de este último. La expresión "lazo del demonio", término paulino (cf. *I Tim* 3, 7; 6, 9; *II Tim* 2, 26) aparece también en III, 6, 10.

[4] Los comentaristas disienten sobre la identificación precisa de estas obras a las que aquí alude Agustín. Pero es probable que no haya tenido en mente ningún título en particular al escribir estas líneas. En primer lugar, porque en el resto de este libro se alude a doctrinas y temas muy diversos sobre los cuales el hiponense enfrenta a los maniqueos. Así, las obras a las que hace referencia pueden ser colecciones doxográficas, esto es, libros enciclopédicos en los que se reunían opiniones autorizadas sobre astronomía, física, etc. Por lo demás, la palabra "filosóficas" no debe llamar a engaño, ya que se empleaba para indicar todo tipo de conocimiento no adquirido por revelación divina. En segundo término, esto queda confirmado por el versículo escriturario que el hiponense elige incluir aquí, el de *Sab* 13, 9. La alusión a la diferencia entre los alimentos y el plato en el que se los sirve roza el tema del *involucrum* metafórico. Esto concierne a una divergencia muy honda entre los maniqueos y el Cristianismo agustiniano: los primeros atribuían *realidad* a la literalidad de sus mitos; el hiponense, en cambio, verá en la literalidad de la Escritura un *involucrum* metafórico que vela y a la vez desvela la verdad a la que remite. En ello consiste precisamentela lectura alegórica. Es ésta una diferencia de extrema importancia que se ha de tener presente especialmente en los dos últimos libros de *Confesiones*.

[5] El párrafo evoca pasajes bíblicos (cf. esp. *Sal* 8, 8 y *Deut* 4, 24). Sobre la lectura alegórica de la Escritura, de los Salmos en particular, se fueron construyendo bestiarios. Según éstos, las aves, al remontar vuelo, representan la soberbia; los peces, al no cerrar nunca los ojos, la vana curiosidad; las bestias del campo, al transitar por la suciedad, la lujuria (cf. *En. in Ps.* 8, 13).

[6] "Sin número" implica en este caso "sin límite". Desde el momento en que se identifica la Sabiduría de Dios con la segunda Persona, esto es, con el Verbo, mencionado al comienzo del párrafo, se señala aquí que el Verbo, principio de todas las cosas creadas, enumerables en cuanto finitas, es Él mismo infinito (cf. I, nota 15). Ahora bien, en el Cristianismo, es el Verbo el que se encarna en Cristo. Así pues, en su dimensión humana, Cristo fue "enumerado", esto es, contado entre los hombres.

[7] Respecto de la admonición de Cristo "Yo soy el camino, la verdad y la vida", el hiponense ha hecho ya referencias a Él en lo que concierne a las dos últimas: en efecto, ha aludido al Verbo como vida del alma y como verdad o sabiduría divina. Ahora lo signa como camino. En este contexto, el párrafo indica que, para transitar ese camino de salvación, la soberbia humana debe re-

el poder, la fama o la riqueza; significa, en definitiva, ser un ciudadano de la *civitas terrena*, como dirá Agustín en *De civitate Dei* y en tantos otros lugares de su obra.

[21] Este momento del relato ejemplifica el propósito general de las *Confesiones*. Lo hace en cuanto al descubrimiento del sentido de lo vivido: Agustín está resignificando tanto sus propias expectativas cuanto el mismo dolor de su madre. Es de modo retrospectivo, a la luz de otra perspectiva, la trascendente, en cuya posesión está ahora, como comprende la necesidad de este viaje y su ubicación en el diseño general de su vida. La alusión al agua por la que navega y al agua del bautismo que lo espera se inserta en ese contexto.

[22] En primer lugar, se ha de recordar que, por sí sola, la expresión "los infiernos" (*ad inferos*) alude al ámbito de los muertos: Agustín sintió, pues, la cercanía de la muerte. Pero, en segundo término, hay que reparar en el contexto en el que está usada, referido a los pecados que se reprocha; esto hace que su significado se aproxime al que habitualmente se atribuye a "infierno", es decir, lugar de castigo eterno. Las citas que siguen inmediatamente están tomadas de Pablo, *I Cor* 15, 22 y *Ef* 2, 16.

[23] Para los maniqueos, Cristo tomó sólo la apariencia de un hombre. No consideraban que había nacido como tal, puesto que juzgaban los nacimientos malos, en cuanto que aprisionaban en la materia del cuerpo las partículas divinas de luz (cf. IV, nota 41). Con todo, ese fantasma debía simular su muerte, para mostrar que ésta era juzgada buena por ser liberadora del espíritu.

[24] Recuérdese que el término *cor*, en Agustín presenta muchos matices; cf. VII, nota 2.

[25] Cf. 1, 11, 17. Teniendo en cuenta el contexto de lo que aquí relata, el hiponense apela a una manera de nombrar a Cristo que le es cara, la de la medicina o el Médico. El fundamento de esta designación es el Evangelio de Lucas. Sobre el doble modo de morir, cabe señalar que la muerte, en el sentido habitual del término, es la del cuerpo, pero, en términos religiosos, se entiende por "segunda muerte" la del alma cuando ella se pierde, es decir, cuando se condena a la ausencia eterna de Dios.

[26] Cf. *Sal* 50, 19.

[27] Agustín utiliza la palabra "*praedestinaveras*" que se ha traducido por "habías predeterminado" para conservar la literalidad. Sin embargo, hay que tener presente que se trata de una concesión que él hace al modo corriente de hablar. En rigor, y tendrá ocasión de señalarlo, el preverbio "*prae-*" o su equivalente español no son aplicables a Dios, ya que implican categorías temporales y en Él hay eternidad, no tiempo (cf. I, nota 14).

[28] Cf. *Sal* 40, 5. Esta cita es especialmente importante, porque ejemplifica que ya en el Antiguo Testamento el hombre admite su culpa. En cambio, el maniqueísmo asignaba a la presencia en él del Principio del Mal -la "naturaleza" de la que aquí se habla- todas las faltas cometidas. De hecho, el alma humana era vista por los maniqueos como una suerte de escenario donde los dos

Principios, el de la Luz y el de las Tinieblas, entablaban su eterno combate, de manera que se atribuía una acción recta a una eventual victoria del primero; una mala acción, a una del segundo. Como es natural, el gran atractivo que esta tesis ejercía sobre los adeptos a la secta era liberarlos de la responsabilidad moral. A la vez, ofrecía una explicación muy simple y directa en su dramatismo de las atrocidades humanas. En la posterior perspectiva cristiana del hiponense, desde la que examina ahora críticamente esta doctrina maniquea, la respuesta al problema del mal moral es más compleja y se funda en la postulación del libre albedrío humano. Lo que interesa en este párrafo es la visión agustiniana sobre la consecuencia inmediata del mal moral cometido en su ejercicio: quedan quebrantados el orden y la integridad del alma, que se ve así dividida contra sí misma, precisamente por no haber afirmado su libertad, por haberse dejado arrastrar por lo inferior, haciendo el mal que no quería y dejando de hacer el bien que hubiera preferido. A la vez, es este desgarro, esta desintegración lo que atenta contra la belleza del alma. Lo opuesto es su reunificación, el aunarse de todos sus aspectos al confluir éstos en la atracción de un único polo: la plenitud del ser divino.

[29] La cita literal es del *Sal* 140, 3. Respecto de lo que sigue, como se ve, Agustín usa dos veces palabras que en su raíz aluden a la exculpación, para indicar justamente lo señalado en la nota anterior. En relación con el hecho de frecuentar a los "elegidos", hay que recordar que la organización de los maniqueos contemplaba la distinción entre los oyentes, una especie de catecúmenos a la que el hiponense pertenecía, y los elegidos, que habían confirmado su pertenencia a la secta. Como se ha dicho, estaban conducidos por una jerarquía eclesiástica.

[30] El escepticismo académico era el de la denominada "Academia Nueva", cuyo remoto origen está en la que fundara Platón. En el sucederse de las corrientes helenísticas posteriores, quedó muy signada por posiciones escépticas como las de Arcesilao. El *Liber de philosophia* de Varrón, muy citado por el hiponense, da cuenta de las doctrinas de esta escuela. Pero el antecedente agustiniano por excelencia en esto es Cicerón, precisamente, sus *Academica*, obra que intenta seguir las huellas de otro gran escéptico: Carnéades. En realidad, lo más probable es que Agustín no haya conocido las tesis escépticas más que por estas mediaciones. Pero, sea de ello lo que fuere, lo importante es el valor de este hito en su evolución. En tal sentido, el escepticismo constituye un pasaje de relevancia en ella, puesto que radicaliza, por así decir, la *pars destruens*. Quebrada ya su adhesión interior al maniqueísmo, la posición escéptica contribuyó a hacer *tabula rasa* en su espíritu y lo dejó libre para dar acogida a una verdad cuya fuerza se le impusiera, más que para examinar las probabilidades en favor de una u otra cosmovisión. Por otra parte, este momento de simpatía por el escepticismo quizás haya contribuido a que él mismo se explicara la profunda desazón en que lo había sumido lo que podría llamarse "la desilusión maniquea": le decía que ninguna verdad se puede alcanzar, ni siquiera

aquella en la que había creído por años. Sin embargo, ni el temperamento ni el perfil intelectual del hiponense, hombre nacido para el combate, lo hacían proclive a instalarse en el calmo y elegante distanciamiento del escéptico. En este marco, el escepticismo constituye, pues, un compás de espera de cuya importancia, si se quiere, terapéutica, no se muestra completamente consciente. Impaciente, atiende más bien a aquello que le permita terminarla. Así, puesto a examinar la evolución del escepticismo que le había sido dado conocer, acabará por sospechar que su verdadero propósito era el de defender el inmaterialismo platónico de las tesis de Zenón y de Epicuro. Recuérdese que, en este momento, él no podía concebir aún una realidad que fuera completamente inmaterial.

[31] Así pues, los principales puntos que alejaban al Agustín maniqueo del Cristianismo eran: el no admitir la dimensión humana de Jesús (cf. nota 23); el postular un principio positivo del Mal, con el subsiguiente desconocimiento de la responsabilidad moral del hombre (cf. nota 28); el rechazar la posibilidad de una realidad absolutamente inmaterial. El orden de aparición de estos tres puntos en el propio relato agustiniano parece coincidir con su orden de importancia en una perspectiva filosófica. En ella, la última razón señalada es fundamental, como él mismo declara: al errar en el fundamento metafísico de una concepción acerca de Dios, el error general en una posición al respecto es "inevitable". Era de esperar, pues, que la remoción de este obstáculo proviniera del campo filosófico, más que del de la fe. O, para decirlo desde este último punto de vista, el plan providencial para este hombre, formado en las disciplinas liberales, contemplaba el descubrimiento de una determinada filosofía.

[32] Hay que subrayar una vez más que, por todo lo ya dicho, la carne en sí misma, por derivar del principio del Mal, era vista de la peor manera en el maniqueísmo. Respecto de la concepción maniquea de la materia como separada e independiente de Dios, Agustín da cuenta de ella también en *In Io. Ev.* 42, 10.

[33] En este contexto, el uso del término "*spiritales tui*" puede dar pie a un equívoco. Las últimas líneas se refieren a la carne real de Cristo en su dimensión humana, es decir, a su cuerpo. Ahora bien, particularmente por influencia de Pablo (cf., por ejemplo, *Rom* 2, 14; *I Cor* 2, 14; 3, 1), Agustín también usará la palabra "carne" en sentido metafórico. Según este último, la carne se opone al espíritu y no sólo –ni siquiera principalmente– alude a la lujuria sino al conjunto de las pasiones negativas, como el afán de riqueza o de poder, que pueden esclavizar a los hombres. Quienes sucumben a ellas son llamados, pues, "hombres carnales". Su opuesto está dado por los "espirituales", o sea, por aquellos que ponen su bien supremo en Dios.

[34] Acerca de este personaje se carece de más datos. De hecho, su nombre no vuelve a aparecer en la obra agustiniana.

[35] Expresión tomada del *Sal* 138, 21-22. Cuando el hiponense lo comenta en sus *Enarrationes*, subraya que el odio "perfecto" es el que se dirige a los

males de los hombres y no a ellos. Y añade que tampoco se han de amar las faltas porque se ame a los hombres que las cometen.

36 Se reitera la cita del *Sal* 72, 27.

37 El texto calla una circunstancia que no deja de ser significativa: Símaco no sólo era uno de los más prestigiosos rétores de Roma, formación gracias a la cual accedió al cargo de prefecto en la ciudad; era también, en el plano político, un fuerte defensor del paganismo romano contra los cristianos. Ambas condiciones lo hacían claro adversario de Ambrosio, obispo de Milán y célebre orador también él. Es harto probable que el hecho de haber impulsado el viaje a Milán de Agustín –brillante, y patrocinado además a la sazón por anticristianos– haya sido visto por Símaco como una carta de triunfo suya ante Ambrosio.

38 Agustín introduce la figura de Ambrosio valiéndose de estos versos que pertenecen justamente a un himno compuesto por el último: *Hym.* I, 7, 23, 24. Ambrosio descuella entre los personajes notables de la época. Mayor que Agustín y miembro de una familia noble, había recibido una sólida formación en las artes liberales, que incluía un manejo del griego del que el hiponense siempre careció. Esto permitió a Ambrosio adentrarse en textos que serán claves en el itinerario agustiniano, como los de Plotino y los de la Patrística griega, cuyas nociones transmitirá a nuestro autor. Con todo, no era éste el mayor motivo de la celebridad de Ambrosio: era famoso, sobre todo, por su celo pastoral y su prudencia política en la defensa de los cristianos ante las autoridades imperiales.

39 Esta línea ha sido muy discutida. En realidad, el texto latino reza: "*et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit*". Hay quienes han querido ver en el término "*peregrinatio*" una doble significación: la del viaje en sí y la del itinerario espiritual. Por nuestra parte, nos inclinamos por la primera. De hecho, objetivamente, el texto sólo refiere al primer sentido. Suponer que se refiere al segundo implicaría atribuir a Ambrosio, quien difícilmente haya ignorado la posición religiosa de Agustín por entonces, el don de prever su posterior evolución, don extraordinario que nada que sepamos permite asignarle. El relato en sí alude a un momento en el que un personaje notable, célebre por su capacidad oratoria, recibe a un par en tal plano, ya que no en otra condición había llegado el hiponense a Milán. Lo recibe en cuanto autoridad en esa ciudad, una autoridad específicamente eclesiástica, lo que *a fortiori* obliga a la hospitalidad. Ahora bien, subjetivamente, esto es, considerando no ya la narración sino al narrador, cabe suponer que, al escribir "*peregrinationem meam*", a Agustín, que acaba de señalar su interpretación sobre el papel de Ambrosio en el propio recorrido, se le haya deslizado el segundo sentido de los mencionados. Pero se trata, en todo caso, de una mera suposición.

40 Recuérdese la ambivalencia de la palabra "*salus*" (cf. I, nota 13): en lugar de "salvación", se ha preferido traducirla como "salud" para conservar el énfasis con que se acumulan adverbio y sustantivo. Pero se trata, sin duda, de

la salud del alma. Por lo demás, Agustín prepara con esta voz la cita que añade a continuación, perteneciente al *Sal.* 118, 155.

[41] Dos observaciones son pertinentes en orden a la continuidad de todo el texto. La primera concierne a la independencia entre contenido y forma del discurso relativo a la verdad (cf. VI, 10, *in fine*). La segunda remite a lo anticipado sobre el pasaje de Agustín por el escepticismo académico, cuyas consecuencias se muestran dramáticamente en esta última y desolada declaración (cf. nota 30).

[42] Nótese el "por lo menos" ("*dumtaxat*"), que enfatiza el carácter gradual de este proceso, y que ha sido incomprensiblemente omitido por muchos traductores. Tiene, sin embargo, su relevancia: señala el primer paso de los que desandan el camino del escepticismo agustiniano de entonces, escepticismo filosófico y religioso a la vez. Este primer paso fue impulsado por algo que tampoco se suele subrayar suficientemente: la importancia del descubrimiento de los varios sentidos posibles en la Escritura, ya indicados por Orígenes. El hallazgo de la clave alegórica fue, efectivamente, una llave de oro que el hiponense hará girar muchas veces a lo largo de toda su obra.

[43] Dos aspectos se ponen de manifiesto en los términos en que se plantea la cuestión. Desde el punto de vista del contenido, la *pars destruens* se radicaliza: bajo la sombra momentánea del escepticismo, Agustín había extendido el juicio de "no verdad" hasta abarcar *también* el maniqueísmo. Ahora se apunta, en términos contundentes y positivos, a mostrar su falsedad. No es lo mismo. Desde el punto de vista del autor, este comentario revela, de un lado, cuán profundamente había arraigado la fe maniquea en Agustín, ya que sentía la urgencia de un corte radical, casi se diría quirúrgico, esperado precisamente en el argumento decisivo que buscaba con tanto ahínco. El texto está mostrando que, en este momento, le importaba más convencer*se* de la falsedad de la posición maniquea que de la verdad de la católica. De otro lado, literalmente, quería convencer*los*, a los maniqueos de sus errores: el polemista que siempre hubo en él ya estaba pensando, pues, en abrir el fuego de la discusión.

[44] Conviene reparar otra omisión, cuando no error, muy habitual: al no tener en cuenta la distinción señalada en la nota anterior sobre la no verdad y la falsedad del maniqueísmo, se suele decir que lo que quebranta la adhesión agustiniana a él es el neoplatonismo. Este pasaje muestra que ello no es cierto: el neoplatonismo pondrá al hiponense en condiciones de acceder a la perspectiva cristiana desde un ángulo en particular. Pero, antes, lo que lo aleja de las incongruencias fantasiosas del maniqueísmo es la filosofía como tal, sobre todo, la de aquellos filósofos preocupados por el ámbito de lo natural. Pero no podía contentarse con ellos, porque, como se ha subrayado (cf. IV, nota 46, *in principio*), Agustín busca en la filosofía una escuela de vida y un saber de salvación más que una explicación del universo natural.

Libro VI

I. 1. Esperanza mía desde mi juventud, ¿dónde estabas para mí, adónde te habías ido? ¿Acaso no fuiste Tú quien me creó, y me diferenció de los cuadrúpedos, y me hizo más sabio que las aves del cielo? Pero yo deambulaba entre tinieblas y despeñaderos, te buscaba fuera de mí, y no encontraba al Dios de mi corazón, y había caído hasta el fondo del mar, desconfiando y desesperando de encontrar la verdad.[1] Ya había venido a mi lado mi madre, fuerte en su piedad, siguiéndome por mar y tierra, en todos los peligros, segura de ti. Pues hasta en las tormentas confortaba a los mismos marineros, que son quienes suelen dar ánimo a los viajeros inexpertos del mar cuando se asustan, y les prometía que llegarían sanos y salvos, porque así Tú se lo habías prometido a ella en una visión. Y me encontró a mí, puesto a prueba, en mi desesperación de buscar la verdad.[2] Sin embargo, cuando le hube indicado que yo ya no era maniqueo, aunque tampoco cristiano católico,[3] no saltó de alegría, como quien oye algo inesperado. Pues ya no le inquietaba aquella parte de mi miseria, por la que –como ante un muerto que, con todo, ha de resucitar– me lloraba ante ti y me presentaba en el féretro de su pensamiento, para que Tú le dijeras al hijo de la viuda: "Joven, yo te lo ordeno, levántate!", y él reviviera y empezara a hablar y Tú lo entregaras a su madre.[4] Ninguna turbulenta exaltación sobresaltó su corazón, al oír cuánto se había cumplido ya de lo que día tras día te imploraba que se cumpliese: yo no había alcanzado todavía la verdad, pero me había librado de la falsedad. Al contrario, como es-

taba segura de que le habrías de dar lo que restaba –pues le habías prometido concedérselo todo– me respondió, con gran calma y el corazón lleno de confianza, que ella creía por Cristo que, antes de dejar este mundo, me iba a ver convertido en católico fiel. Pero esto es lo que me dijo a mí. En cambio, a ti, fuente de misericordias, te rogaba doblemente, con lágrimas, que aceleraras tu auxilio e iluminaras mis tinieblas, y corría a la iglesia con dedicación, para quedar suspendida de los labios de Ambrosio, de la fuente de la que brotaba el agua para la vida eterna. Quería mi madre a aquel hombre como a un ángel de Dios, pues sabía que era a través de él que, en ese período, yo había sido llevado a aquella vacilante fluctuación, mediante la cual estaba segura de que habría de pasar de la enfermedad a la salud, por un intervalo más agudo, como esa fase de ataque que los médicos llaman "crítica".

II. 2. Así, un día mi madre llevó a las sepulturas de los santos obleas de harina, pan y vino, como solía hacerlo en África, pero se lo impidió el guardián. Y, cuando supo que el obispo era quien lo había vedado, lo acató de manera tan piadosa y obediente que yo mismo quedé sorprendido de que pasara a condenar fácilmente esa costumbre suya antes que a discutir su prohibición. Y es que no era la embriaguez lo que dominaba su espíritu, ni el amor al vino la estimulaba a odiar la verdad, como sucede con tantos hombres y mujeres que, ante la ponderación de la sobriedad, sienten náuseas como borrachos ante bebida aguada.[5] Con todo, ella, al llevar el cesto con las viandas rituales que debían ser probadas y distribuidas, según su gusto muy sobrio, no ponía más que un pocillo de vino diluido, del que beber para la ceremonia. Y si le parecía que eran muchos los sepulcros de los difuntos que debían ser honrados de este modo, traía un único pocillo para poner en todos. Con ello, al repartirlo a pequeños sorbos con los que la acompañaban, el vino no sólo resultaba aguado sino también muy tibio, porque era la devoción lo que la movía, no el deleite. En cuanto se enteró de que el esclarecido predicador y autoridad en la vida piadosa, había dado el precepto de que nadie hiciera eso, ni siquiera aquellos que se conducían con sobriedad, para no dar ninguna ocasión de embriagarse a los ebrios, y porque presentaba demasiada similitud con la superstición de los paganos en las parentales, ella se abstuvo de

muy buen grado. Y, en lugar del cesto colmado de frutos terrenos, aprendió a llevar a los monumentos de los mártires un corazón colmado de votos más puros. De esta manera, podía dar a los pobres y, a la vez, celebrar la comunión con el cuerpo del Señor, a imitación de cuya pasión los mártires fueron inmolados y coronados. Sin embargo, Señor Dios mío, me parece –así al menos lo cree mi corazón en tu presencia– que a mi madre no se le hubiera arrancado fácilmente esta costumbre, que debía ser amputada, si la hubiera prohibido otro a quien no estimara ella tanto como a Ambrosio. Porque en verdad lo quería mucho a causa de mi salvación, así como él a ella por su vida sumamente religiosa y el espíritu fervoroso con el que con buenas obras frecuentaba la iglesia. Así, cuando me veía, solía prorrumpir frecuentemente en alabanzas, felicitándome por tener esa madre, sin saber qué clase de hijo tenía ella en mí, que dudaba de todo aquello y no creía de ninguna manera poder encontrar el camino de la vida.

III. 3. Con todo, todavía no gemía en la oración para que vinieras en mi auxilio; mi espíritu estaba obsesionado en buscar y ansioso por discutir. Y tenía al mismo Ambrosio por hombre feliz según el mundo, al verlo honrado por tan altos cargos. Sólo su celibato me parecía duro de sobrellevar. Pero yo no tenía idea, ni había experimentado las esperanzas que él abrigaba, las luchas que sostenía contra las tentaciones de su misma excelencia, qué lo consolaba en las adversidades, qué sabrosos deleites había en su corazón, su oculta boca, al comer de tu pan. Tampoco él sabía de mis tormentos ni de la profundidad del peligro que afrontaba. Porque yo no podía preguntarle lo que quería ni como quería: me apartaban de su oído y de su boca una multitud de hombres atareados a cuya debilidad él servía. Los breves intervalos en los que no estaba con ellos reparaba su cuerpo con el alimento necesario, o su espíritu con la lectura.[6] Cuando leía, sus ojos recorrían las páginas y su mente escudriñaba el sentido, pero la voz y la lengua callaban. Muchas veces, estando nosotros presentes, pues a nadie se le prohibía entrar ni existía la costumbre de anunciarle quién venía, lo vimos leer así, en silencio y nunca de otro modo.[7] Después de haber estado sentados largo rato en silencio –pues, ¿quién se atrevería a molestar a un hombre tan concentrado?– nos íbamos, suponiendo

que él no quería que se lo sustrajera de aquel corto tiempo que dedicaba a fortalecer su espíritu, libre del tumulto de los pleitos ajenos.[8] Tal vez así se cuidaba, temiendo que un oyente, atento y cautivado por la lectura, le pidiera que le explicase algún pasaje oscuro o que disertara sobre algunas cuestiones difíciles, para no emplear el tiempo en esto, ya que entonces no podría leer tantos volúmenes como quería. Aunque acaso la causa más probable de que leyera en silencio fuese el cuidar la voz, puesto que se le debilitaba con mucha facilidad. Cualquiera fuera la intención de aquel hombre al hacerlo así, seguramente era buena.

4. Pero lo cierto es que no se me daba ninguna ocasión propicia para interrogar sobre las cosas que yo quería, de corazón, a tan santo oráculo tuyo, salvo para algo que fuera breve de oír. Las tormentas de mi alma requerían, para poder volcarlas en él, encontrarlo muy desocupado, y nunca lo conseguía. No obstante, lo escuchaba todos los domingos predicar al pueblo rectamente la palabra de la verdad.[9] Y me confirmaba cada vez más que todos los nudos de las maliciosas calumnias que aquellos impostores nuestros urdían contra los libros divinos podían ser desatados. Me enteré también de que tus hijos espirituales, aquellos que has vuelto a generar por la gracia en la madre católica,[10] no interpretaban "el hombre fue hecho a tu imagen" en el sentido de creer o pensar que esto está determinado por la forma del cuerpo humano. Cuando lo supe, aunque yo no acertaba a concebir ni remotamente ni siquiera en forma enigmática cómo podía darse una sustancia espiritual, sin embargo, me alegré y me avergoncé de haber ladrado tantos años, no contra la fe católica, sino contra las ficciones de imágenes carnales.[11] Había sido temerario e impío al haber dicho acusando lo que debía aprender preguntando. Pero Tú, supremo y próximo, secretísimo y tan presente, cuyos miembros no son unos mayores y otros menores, sino que estás íntegro en todas partes sin reducirte a ninguno, no tienes ciertamente esa forma corpórea, aunque hayas hecho al hombre a tu imagen, y éste ocupe un lugar desde la cabeza a los pies.

IV. 5. No sabiendo, pues, de qué manera subsistía esta imagen tuya en el hombre, debí insistir en preguntar cómo se debía creer esto, en lugar de oponerme insultando, como si fuera así lo que se

creía. Y tanto más agudamente me roía las entrañas el afán de saber qué considerar cierto, cuanto más me avergonzaba el haber vivido tanto tiempo engañado y burlado con la promesa de las certezas, y el haber parloteado con pueril error y animosidad sobre muchas cosas no ciertas como si fueran ciertas. Que eran falsas se me hizo claro después. Era cierto, sin embargo, que había cosas inciertas, aunque en algún tiempo las tuve por ciertas: fue cuando, con ciega vehemencia, acusaba a tu iglesia. En cambio, ahora, aunque no la había descubierto todavía como maestra de la verdad, sabía, con todo, que no enseñaba aquellas cosas que severamente yo la acusaba de enseñar. Así que estaba lleno de confusión, me volvía contra mí y me alegraba, Dios mío, de que tu iglesia única, cuerpo de tu Unigénito, en la que de niño se me había inculcado el nombre de Cristo, no contenía resabios de puerilidades. Ni tenía por doctrina sana el aprisionarte a ti, creador de todas las cosas, en un espacio que, por elevado y amplio que fuere, estaría de todos modos limitado por la figura de miembros humanos.

6. Me alegraba también de que ya no se me propusiera leer los libros de la Ley y los Profetas con aquella visión con la que me habían parecido absurdos antes, cuando los discutía como si así hubieran pensado tus santos, los que en realidad no opinaban de ese modo. Y así oía con muchísimo gusto la regla de Ambrosio, quien con frecuencia ponía cuidado en advertir al pueblo en sus sermones "La letra mata, el espíritu vivifica".[12] Pues aquellos pasajes que, tomados literalmente, parecían enseñar alguna perversidad, despejado el velo de símbolos, los explicaba en sentido espiritual, sin mencionar nada que pudiera chocarme, aunque todavía ignoraba yo si las cosas que decía eran verdaderas o no. Retenía mi corazón de todo asentimiento, temiendo el precipicio, y esta suspensión del juicio me mataba más. Quería estar tan seguro de las cosas que no veía como lo estaba de que siete más tres son diez. Pues no estaba tan loco como para pensar que ni siquiera esto podía ser aprehendido, sino que deseaba aprehender de la misma manera las demás cosas, tanto las corpóreas que no estaban presentes a mis sentidos, como las espirituales en las que no podía pensar sino bajo forma corpórea.[13] Hubiera podido ser sanado creyendo y, perfeccionada la visión de mi mente, la habría dirigido de algún modo hacia tu verdad, que siempre permanece y en nada disminuye.[14] Pero, como suele ocurrir,

quien ha tenido la experiencia de dar con un mal médico teme encomendarse también al bueno; así sucedía con la salud de mi alma: no pudiendo ser sanada sino con la fe, por temor a creer en cosas falsas, se rehusaba a ser curada, y se resistía a tus manos, se resistía a ti, que hiciste la medicina de la fe, la esparciste sobre las enfermedades de todo el orbe y le conferiste tanta eficacia.[15]

V. 7. A partir de entonces, sin embargo, comencé a preferir la enseñanza católica, porque sentía que aquí, con mayor moderación y sin falacias, se mandaba creer lo que no era objeto de demostración, sea porque, aunque existieran pruebas, eran inaccesibles, sea porque no las había. En cambio, allí, con temeraria arrogancia, se prometía el conocimiento y se ridiculizaba la fe, para después mandar que se creyera en muchas cosas, fábulas completamente absurdas e imposibles de demostrar. Más tarde, con mano muy suave y misericordiosa, poco a poco actuaste en mi corazón y lo dispusiste a considerar la multitud de cosas en que yo creía sin ver o a cuya gestación no había asistido. Hay muchas cosas en la historia de las naciones, muchas acerca de ciudades y lugares que no vi, muchas referentes a los amigos, a los médicos y a tantos otros hombres y, si no se les diera crédito, nada se podría hacer. Y, en fin, con inquebrantable fe estaba segurísimo de los padres de los que había provenido, lo cual no hubiera podido saber sino por haber creído a quienes se lo oí decir. Me persuadiste de que no era a los que creían en tus libros –que has revestido de tanta autoridad ante casi todos los pueblos– a quienes yo debía culpar, sino a los que no creían en ellos, y de que no debía prestar oídos a los que me dijeren: "Cómo sabes que esos libros han sido dados al género humano por el espíritu del único Dios verdadero y supremamente veraz?" Eso mismo es lo que debía creer principalmente, desde el momento en que ningún ataque de objeciones calumniosas, leídas en muchos escritos de filósofos opuestos entre sí, había logrado convencerme alguna vez de que no creyese que Tú existes –aunque ignorara lo que eres– o de que no te incumbe el cuidado de las cosas humanas.

8. Sin embargo, esto lo creía algunas veces con más fuerza; otras, con menos. Pero siempre creí que existes y que cuidas de nosotros, aunque no supiera lo que debía pensar de tu sustancia ni qué

camino nos conducía o nos devolvía a ti. Dado que éramos débiles para encontrar la verdad a través de la clara razón, se hizo necesaria para nosotros la fuerza de las Sagradas Escrituras. Así, comencé a creer que de ningún modo les hubieras conferido a éstas tan grande autoridad por toda la tierra, si no hubieras querido que por su intermedio se creyera en ti y a través de ellas se te buscara. En cuanto al absurdo que solía chocarme en esos libros, después de que hube escuchado exponer de manera plausible muchos de sus pasajes, lo refería a la profundidad de los misterios.[16] Esa autoridad de la Escritura se me aparecía tanto más venerable, tanto más digna de sacrosanta fe, cuanto que su lectura es accesible a todos y, al mismo tiempo, reserva la dignidad de su secreto para una penetración más profunda. Con palabras abiertas y humilde lenguaje, a todos recibe y estimula asimismo el esfuerzo de quienes no son "ligeros de corazón".[17] De esta manera, acoge en su seno a todo el pueblo, pero son pocos los que deja pasar hasta ti por sus estrechas puertas; con todo, son muchos más de los que serían, si el prestigio de su autoridad no fuera tan eminente y no admitiera a las multitudes en el regazo de su santa humildad. Pensaba yo estas cosas y estabas a mi lado, suspiraba y me escuchabas, vacilaba y me conducías, transitaba el ancho camino del mundo y no me abandonabas.

VI. 9. Codiciaba yo ardientemente los honores, el lucro, el matrimonio, y Tú te burlabas. En esos deseos padecía amarguísimas dificultades, y Tú eras tanto más propicio cuanto menos me permitías regodearme en lo que no eras Tú. Mira mi corazón, Señor, que quisiste que recordara esto y lo confesara ante ti. Adhiérase ahora a ti mi alma, a la que despegaste de tan tenaz viscosidad de muerte. ¡Qué desdichada era! Y Tú la punzabas en lo más vivo de su herida, para que lo dejara todo y se volviera a ti, que existes sobre todas las cosas y sin el cual nada serían, para que se convirtiera y fuera sanada. ¡Qué desdichado era y cómo actuaste para que sintiera mi miseria! Hablo de uno de aquellos días en que preparaba un discurso de alabanza al emperador, en el que habría de mentir mucho y ser favorecido así por quienes sabían que mentía, y mi corazón palpitaba afanoso con esas preocupaciones, abrasado por la fiebre de pensamientos que consumen. Ese día, al pasar por cierto barrio de Milán, reparé en un pobre mendigo que, ya satisfecho, se-

gún creo, bromeaba y se divertía. Yo me lamenté y mencioné a los amigos que me acompañaban los muchos sufrimientos que nos acarrean nuestras locuras. Porque con todos nuestros esfuerzos –como los que me pesaban entonces, cuando bajo el aguijón de las ambiciones arrastraba la carga de mi infelicidad y la hacía más pesada– no queríamos otra cosa más que alcanzar una tranquila alegría, en la que ya nos había precedido aquel mendigo y a la que tal vez nosotros nunca llegaríamos. Pues lo que él ya había conseguido con unas pocas moneditas de limosna, era a lo que yo aspiraba a través de trabajosos caminos y rodeos: la alegría de una felicidad temporal. Pues él no tenía un gozo verdadero, pero yo buscaba uno mucho más falso con mis ambiciones. Por supuesto, él estaba alegre y yo ansioso, él tranquilo y yo temblando. Y si alguien me hubiese preguntado si prefería exultar o temer, le hubiera respondido: "exultar". Pero si me volviera a preguntar si prefería ser como él o como yo era entonces, me hubiera elegido a mí mismo, aun consumido por preocupaciones y temores. Pero lo hubiera hecho con un criterio torcido, ¿cuándo por el que se rige por la verdad? Pues no debía anteponerme a él por ser yo más docto: eso no era fuente de felicidad para mí; con eso sólo buscaba agradar a los hombres, no enseñarles, sino sólo complacerlos. De ahí que, Tú, con el báculo de tu disciplina, "quebrantabas mis huesos".[18]

10. Que se alejen de mi alma los que le dicen: "Lo que importa es la causa del gozo. Aquel mendigo lo buscaba en la borrachera; tú, en la gloria". ¿En qué gloria, Señor? En la que no está en ti. Porque, así como no era aquél un verdadero gozo, tampoco era aquélla verdadera gloria, y, además, ponía mi espíritu cabeza abajo.[19] Pero esa misma noche, él habría digerido su borrachera, mientras que yo me habría dormido y levantado, y me habría vuelto a dormir y a levantarme con ella, y así, ¡cuántos días! Importa mucho, lo sé, en qué pone cada uno su gozo; el que proviene de la esperanza del fiel dista incomparablemente de esa vanidad. Con todo, también había por entonces distancia entre nosotros: ciertamente, él era el más feliz, no sólo porque estallaba en carcajadas, en tanto que yo me consumía en mis preocupaciones, sino también porque él había conseguido vino pidiendo, en tanto que yo buscaba humo mintiendo. Por entonces, dije muchas cosas en este sentido a mis amigos, y a menudo examinaba cómo me iba a propósito de ellas y hallaba que me iba mal y

que sufría, lo que redoblaba mi mal. Y si me sucedía algo próspero, me daba aprehensión tomarlo, puesto que, casi antes de tenerlo, se echaba a volar.

VII. 11. Nos lamentábamos de estas cosas los que vivíamos juntos en la amistad, pero de manera particular y muy familiar conversaba de ellas con Alipio y Nebridio.[20] Alipio, que provenía de mi misma ciudad, donde sus parientes tenían elevados cargos municipales, era menor que yo. De hecho, había sido alumno mío cuando empecé a enseñar en nuestra ciudad y después en Cartago. Me quería mucho por parecerle yo bueno y docto, y yo a él por ser de naturaleza llamada a una gran virtud, que ya evidenciaba a pesar de sus pocos años. Sin embargo, el torbellino de las costumbres de los cartagineses, donde hervían los espectáculos frívolos, lo devoraba en la locura de los juegos circenses. En los días en que él estaba miserablemente envuelto en ella, yo allí enseñaba públicamente Retórica, pero él no me seguía como maestro, a causa de un altercado que había surgido entre su padre y yo. Me había enterado de su fatal afición al circo y eso me angustiaba mucho por parecerme que se iba a perder una gran esperanza, si es que no estaba ya perdida. Pero, no había manera de amonestarlo o de ejercer presión sobre él, ni con la benevolencia de la amistad ni con la autoridad del magisterio. Pues creía que pensaba de mí lo mismo que su padre, aunque no era como él. Así pues, dejando en esto a un lado la voluntad paterna, comenzó a saludarme y a venir a mis clases, donde escuchaba algo y luego se iba.

12. Ya se me había olvidado el tratar con él ese asunto, para que no malograra un ingenio tan bueno con la ciega y violenta dedicación a los juegos vanos. Pero a ti, Señor, que empuñas el timón de todas las cosas, no se te había olvidado que estaba destinado a ser ministro del sacramento entre tus hijos. Y, para que abiertamente se te atribuyera a ti su corrección, la obraste de hecho a través de mí, pero sin saberlo yo. Cierto día me encontraba sentado en mi lugar habitual, delante de los alumnos. Alipio vino, tomó asiento y prestó atención a lo que se estaba tratando. Por casualidad, teníamos cierta lección entre manos. Al exponerla, me pareció oportuno, para hacer más ameno y llano lo que estaba diciendo, recurrir a un ejemplo del circo, y me burlé mordazmente de aquellos a los

que esa locura había esclavizado. Pero Tú sabes, Señor, que en aquel momento no pensaba en sanar a Alipio de tal peste. No obstante, lo asumió para sí y creyó que yo sólo lo había dicho a causa suya. Y lo que otro hubiera tomado para enojarse conmigo, él, joven honesto, lo tomó para enojarse consigo mismo y quererme más. En otro tiempo, Tú ya habías dicho y consignado en tus Escrituras: "Corrige al sabio y te amará"[21]. Pero no era yo quien lo había corregido sino Tú, que te sirves de todos, lo sepan o no, según el orden que conoces, y ese orden es justo. Hiciste de mi corazón y de mi lengua carbones encendidos con los que cauterizaste, para sanarlo, aquel espíritu de tan buenas esperanzas, pero enfermo. Que calle tus alabanzas quien no considere tus misericordias; ellas te confiesan desde mis entrañas. De hecho, fue después de mis palabras cuando él emergió de aquel pozo tan profundo en el que con gusto se sumergía y con extraño deleite se cegaba. Y sacudió su espíritu con fuerte templanza, se desprendieron de él todas las suciedades del circo y no volvió a entrar más allí. Después, venció la resistencia del padre, para asumirme como maestro; cedió aquél y lo concedió.[22] Pero, al escucharme de nuevo, fue envuelto conmigo en la superstición, amando en los maniqueos la ostentación de la continencia, que él creía auténtica y sincera. En realidad, era extravagante, falaz, y captaba almas preciosas que, sin saber llegar aún a la profundidad de la virtud, fácilmente se engañaban con la superficie, aunque ésta era sombra y simulación de virtud.

VIII. 13. Sin renunciar por completo a la carrera del mundo, que sus padres le habían encarecido, me precedió en Roma para estudiar Derecho y allí se dejó arrebatar increíblemente con extraordinario frenesí por los espectáculos de gladiadores. Porque, aunque era adverso a esas cosas y las detestaba, se topó por casualidad con unos amigos y condiscípulos que venían de un banquete, y, por más que se negó y se resistió, lo condujeron con amigable violencia al anfiteatro, en el que aquellos días se celebraban crueles y funestos juegos. Él les decía: "Aunque arrastréis mi cuerpo a aquel lugar y lo retengáis allí, ¿podréis acaso dirigir mi espíritu y mis ojos a esos espectáculos? Estaré allí como ausente y así triunfaré de ellos y de vosotros". Ellos, no obstante oír esto, lo llevaron consigo, quizá deseosos de comprobar si podía cumplirlo. Cuando lle-

garon y ocuparon los asientos que pudieron encontrar, todo hervía en el delirio más cruel. Alipio, habiendo cerrado las puertas de sus ojos, le impedía a su alma lanzarse sobre tanta maldad. ¡Ojalá hubiera cerrado también los oídos! Porque, en cierto lance de una lucha, impulsado violentamente por la inmensa gritería de toda la multitud, fue vencido por la curiosidad y, creyéndose preparado para no hacer caso de lo que viera y vencerlo, abrió los ojos. Entonces, él fue herido en el alma con una herida más grave que la del cuerpo de aquel a quien había querido divisar, y cayó más miserablemente que éste, quien al caer había provocado la gritería. Fue el clamor el que, penetrando por sus oídos, abrió sus ojos para tener por dónde herir y abatir a un alma más audaz que fuerte, y tanto más débil cuanto más había contado consigo misma que contigo. Pues, en cuanto vio aquella sangre, con ella bebió la ferocidad y, en lugar de retirarse, clavó su mirada. Y bebía las furias sin darse cuenta y se regodeaba con el crimen de la lucha y se emborrachaba de sanguinaria voluptuosidad. Ya no era el mismo que había entrado, sino uno más de la turba a la que se había unido y verdadero compañero de aquellos que lo habían llevado. ¿Qué más? Contempló, gritó, se enardeció, sacó de sí una locura que lo habría de estimular a volver no sólo con los que antes lo habían conducido, sino también antes que ellos y arrastrando a otros. También de allí, sin embargo, con mano plena de vigor y misericordia, lo sacaste Tú y le enseñaste a tener confianza no en sí sino en ti. Pero eso sucedió mucho después.

IX. 14. Sin embargo, esto ya se iba afirmando en su memoria y habría de servir como futura medicina, como también lo sucedido cuando todavía era estudiante y seguía mis clases en Cartago. Hablo de cierto mediodía, cuando, estando él en el foro para pensar en lo que debía pronunciar, según se suele hacer como práctica en las escuelas, Tú permitiste que allí los guardias lo detuvieran por ladrón. No creo que Tú, Dios nuestro, lo hayas permitido por otra razón sino la de que alguien que habría de ser tan grande un día ya comenzara a aprender que un hombre que dicta sentencia no debe condenar fácilmente a otro con temeraria credulidad.[23] El caso es que Alipio se paseaba solo por el tribunal, con las tablillas y el estilo,[24] cuando he aquí que un joven, que estaba entre los estudiantes pero

que en realidad era un ladrón, entró, sin que se lo percibiera y con un hacha escondida bajo la capa, a la balaustrada de plomo que se levanta por encima de la calle de los plateros. Allí se puso a cortar el plomo, pero, al ruido del hacha, se alarmaron los plateros que estaban debajo y mandaron apresar a quienquiera que encontraran allí. Al oír sus voces, el ladrón dejó el hacha, temiendo ser sorprendido con ella en las manos, y bajó. Pero Alipio, que no lo había visto entrar, lo oyó salir y alejarse a todo correr. Deseoso de saber el motivo, entró en aquel lugar y, al encontrar el hacha, se quedó mirándola sorprendido. Así, los que habían sido enviados, al llegar, lo hallaron solo y sosteniendo el hierro a cuyos golpes habían acudido alarmados. Lo detienen y se lo llevan para entregarlo a la justicia, jactándose los vecinos del foro de haber capturado al ladrón en flagrante delito.

15. Pero sólo hasta este punto llegó la lección. Porque inmediatamente, Señor, acudiste en auxilio de la inocencia, de la que Tú solo eras testigo. Pues, cuando era conducido o a la cárcel o al tormento, les sale al encuentro un arquitecto que supervisaba el mantenimiento de los edificios públicos. Se alegran, entonces, los guardias de haber topado precisamente con él, ante quien ellos solían volverse sospechosos de robar las cosas que desaparecían del foro: ahora sabría por fin quién hacía eso. Pero aquel hombre había visto a menudo a Alipio en la casa de cierto senador al que visitaba asiduamente. Al reconocerlo, lo tomó inmediatamente de la mano, lo apartó de la turba y le preguntó el motivo de tal desgracia. Cuando se hubo enterado y oído a toda la multitud allí presente, furiosa y amenazadora, ordenó que lo acompañaran. Llegaron así a la casa de ese joven que había cometido el delito. Ante la puerta había un esclavo, de tan corta edad que, sin temer nada malo para su dueño, podía revelar todo, ya que había estado tras sus pasos en el foro. Alipio lo reconoció y se lo comunicó al arquitecto. Éste, mostrando el hacha al pequeño, le preguntó de quién era, a lo que él respondió: "Nuestra". Después, interrogado, reveló lo demás. De este modo, la acusación se trasladó a aquella casa, quedando confundida la multitud que ya había iniciado su victoria sobre Alipio. Y el futuro predicador de tu palabra, el que habría de entender en muchas causas en tu Iglesia, salió de esto más experimentado e instruido.

X. 16. En Roma, cuando lo encontré, Alipio trabó conmigo

una amistad muy estrecha y se vino conmigo a Milán. Lo hizo tanto para no abandonarme como para practicar un poco de lo que había aprendido sobre Derecho, según era el deseo de sus padres más que el suyo. Tres veces había ejercido ya el cargo de asesor, admirando a los demás por su integridad, mientras que él se admiraba más de los que anteponían el oro a la rectitud.[25] Su carácter fue también puesto a prueba no sólo con el anzuelo de la codicia sino también con el acicate del temor. Él era en Roma asesor del conde encargado de las finanzas públicas italianas. En aquel tiempo, había cierto poderosísimo senador a quien muchos le estaban obligados por los favores recibidos, y que tenía a otros sometidos por el terror. Con el poder al que estaba acostumbrado, quiso que le fuera lícita no se qué cosa ilícita según las leyes. Alipio se opuso. Se le prometió una recompensa y se rió, decidido; se le insinuaron amenazas y las pisoteó, admirándose todos de alma tan extraordinaria que no deseaba como amigo ni temía como enemigo a un hombre cuya fama era inmensa por las innumerables posibilidades que tenía de favorecer o perjudicar. Hasta el mismo juez del que era asesor, aunque tampoco él hubiera querido que se hiciera aquello, con todo, no lo rechazaba abiertamente. Más aún, echando la responsabilidad sobre Alipio, aseguraba que era éste quien no se lo permitía, porque, de hacerlo, Alipio dimitiría, lo cual era cierto. Sólo una cosa estuvo a punto de seducirlo por su amor a las letras: mandar copiar manuscritos para sí mismo a expensas del pretorio. Pero, consultó a la justicia y su deliberación optó por lo mejor, juzgando preferible la equidad, que se lo prohibía, al poder, que se lo permitía. Esto es poca cosa. Pero "el que es fiel en lo pequeño también lo es en lo grande".[26] Así era Alipio, quien entonces estaba unido a mí y vacilaba, meditando sobre el tipo de vida que se ha de llevar.

17. También Nebridio había dejado su patria, próxima a Cartago, y la misma Cartago, donde solía estar a menudo, el excelente campo paterno, su casa, y hasta a su madre, que no habría de seguirlo, para venir a Milán. No tuvo otra razón más que vivir conmigo dedicado a la ardiente búsqueda de la verdad y de la sabiduría, por la que igualmente suspiraba, así como igualmente fluctuaba, incansable indagador de la vida feliz[27] y encarnizado escrutador de las más difíciles cuestiones. Eran tres bocas hambrientas que recíprocamente se inspiraban su hambre y que esperaban de ti que les dieras el ali-

mento en el tiempo oportuno.[28] En todas las amarguras que por tu misericordia encontrábamos en nuestros actos mundanos intentábamos averiguar la finalidad, por qué las padecíamos, y nos salían al paso las tinieblas. Entonces, retrocedíamos, y gimiendo nos preguntábamos hasta cuándo duraría eso. Y lo repetíamos a menudo, pero, aun diciéndolo, no abandonábamos todo aquello, porque no brillaba ninguna certeza a la que aferrarnos al dejarlo.

XI. 18. Y me sorprendía yo de mí mismo cuando recordaba con precisión cuánto tiempo había pasado desde mis diecinueve años y con cuánto fervor había comenzado a buscar la sabiduría, habiendo resuelto entonces que, al encontrarla, iba a abandonar toda esperanza fatua y las engañosas locuras de las pasiones vanas. Y he aquí que ya tenía treinta años y vacilaba en el mismo fango, con la avidez de disfrutar de los bienes presentes que huían y me disipaban.[29] Entre tanto, me decía: "Mañana la encontraré, aparecerá la evidencia y me aferraré a ella. Viene Fausto y lo explicará todo". ¡Oh, grandes hombres de la Academia! ¿De veras no hay ninguna certeza con la que podamos manejarnos en la vida? No, busquemos con mayor empeño, sin desesperar. He aquí que ya no son absurdas las cosas que me parecían tales en los libros eclesiásticos; he aquí que se pueden entender de otra manera, dignamente. Afirmaré mis pies en aquel escalón en el que me colocaron mis padres cuando era niño, hasta que se me haga evidente la verdad. Pero, ¿dónde buscarla? ¿Cuándo buscarla? No tiene tiempo libre Ambrosio, no hay tiempo libre para leer. ¿Dónde buscar los manuscritos mismos? ¿Con qué o cuándo comprarlos? ¿A quién pedirlos en préstamo? Restrínjase el tiempo, dedíquense horas a la salud del alma. Ya surgió una gran esperanza: no enseña la fe católica lo que creíamos cuando la acusábamos sin razón. Sus maestros tienen por sacrilegio creer que Dios está confinado en la figura de un cuerpo humano. ¿Y dudamos en llamar a la puerta para que se nos abran otras verdades? Los alumnos nos ocupan las horas de la mañana. ¿Qué hacemos con las demás, que no las empleamos en esto? Pero, entonces, ¿cuándo saludar a amigos poderosos, cuyo apoyo necesitamos? ¿Cuándo preparar lo que compran los estudiantes? ¿Cuándo recobrarnos nosotros mismos, haciendo que el espíritu se relaje de la tensión de las preocupaciones?

19. ¡Que se pierda todo! Dejemos estas cosas vanas y vacías; entreguémonos a la sola búsqueda de la verdad. La vida es miserable; la muerte, incierta. Aparece de repente, ¿y cómo saldríamos de este mundo? ¿Dónde aprenderíamos lo que aquí descuidamos aprender? ¿Acaso no se debería pagar un castigo por esa negligencia? Pero, ¿y si la muerte misma cortara y terminara con todas las preocupaciones, junto con la sensibilidad? Por tanto, también esto se ha de investigar. Pero no, lejos de mí pensar que así es. No sin un motivo, no por nada el magisterio de la fe cristiana desde tan alta cumbre se difunde por todo el mundo. Nunca hubiera hecho la voluntad divina tantas y tales cosas por nosotros, si con la muerte del cuerpo también se extinguiese la vida del alma. ¿Por qué, entonces, titubeamos en abandonar la esperanza del mundo y en consagrarnos por entero a buscar a Dios y la vida feliz? Pero espera: también las cosas de este mundo son agradables, tienen su encanto que no es poco, y no hay que cortar sin más el impulso que nos lleva a ellas, porque es humillante recaer otra vez. He aquí que ya es tiempo de conseguir algún cargo honroso, ¿y qué más se puede desear al respecto? Se cuenta con abundancia de amigos poderosos. Si no hay otra cosa y uno se ve apremiado, se le puede dar al menos una presidencia.[30] Y hay que casarse con una mujer que tenga algún dinero, para que no resulte gravoso mantenerla, lo cual pondría fin a las propias ambiciones. Hubo grandes hombres, muy dignos de ser imitados, que se dedicaron al estudio de la sabiduría estando casados.

20. Mientras me decía estas cosas y variaban los vientos que arrastraban de un lado a otro mi corazón, iba pasando el tiempo. Tardaba en convertirme al Señor y postergaba un día tras otro el vivir en ti, pero no postergaba el morir todos los días en mí. Amando la vida feliz, temía encontrarla allí donde está, y la buscaba escapándome de ella. Consideraba que sería extremadamente desdichado si me viera privado de los abrazos de una mujer, y para curar esa debilidad no pensaba en la medicina de tu misericordia, porque no la había experimentado. Creía que la continencia dependía de las propias fuerzas, que yo era consciente de no tener, porque era tan necio que no sabía que, como está escrito, nadie puede ser continente, si Tú no se lo concedieres.[31] Y por cierto que me lo hubieras concedido si con gemido interno hubiese llamado a tus oídos y con fe sólida hubiese arrojado en tu seno mi pena.

XII. 21. Alipio se oponía a que me casara, repitiéndome en todos los tonos que, si yo lo hacía, de ninguna manera nos sería posible compartir en un tranquilo ocio el amor a la sabiduría, como deseábamos desde hacía mucho tiempo. En esta materia, él era sumamente casto. Esto sorprendía, pues, habiendo experimentado al entrar en la juventud los placeres del lecho, no se había adherido a ellos; por el contrario, le inspiraron pena y desdén, por lo que vivió desde entonces en la mayor continencia. Yo le oponía el ejemplo de aquellos que, aun casados, habían cultivado la sabiduría, habían merecido a Dios, y habían amado y conservado fielmente a sus amigos. En realidad, yo estaba lejos de la grandeza de alma de éstos. Atado por la enfermedad de la carne, arrastraba con letal dulzura mi cadena, temiendo ser liberado. Así, rechazaba las palabras de quien me aconsejaba bien, como se repele la mano del que cura una herida. Para colmo, aún a través de mí mismo la serpiente hablaba a Alipio, y por mi lengua tejía y esparcía dulces lazos en su camino, para que se enredaran en ellos sus pies honestos y libres.[32]

22. En efecto, se sorprendía de que yo, a quien él no estimaba poco, estuviera tan pegado a la viscosidad de aquel placer como para afirmar, cada vez que discutíamos entre nosotros, que de ningún modo podía llevar una vida célibe. Y, para defenderme ante su extrañeza, le decía que mediaba una gran diferencia entre lo que él había experimentado –tan rápida y furtivamente que apenas se acordaba y por eso lo desdeñaba sin pena ni dificultad– y los deleites de mi costumbre. Si a ellos se añadiera el honesto nombre del matrimonio, no tenía por qué admirarse de que yo no pudiera despreciar aquella vida. De este modo, comenzó también él a desear la unión conyugal, no ciertamente vencido por el apetito del placer sino por el de la curiosidad. Decía que quería saber qué era aquello sin lo cual mi vida, que a él le agradaba tal como era, no me hubiera parecido vida sino un suplicio. Su espíritu, libre de aquella atadura, se maravillaba de mi esclavitud, y ese estupor lo estimulaba a experimentarla. Pero, llegado a esa experiencia, tal vez habría caído en la misma esclavitud que lo sorprendía. Porque pretendía hacer un trato con la muerte y quien ama el peligro cae en él. A ninguno de nosotros dos lo movía, salvo muy débilmente, lo que tiene de noble la vida conyugal, como la responsabilidad de cuidar el ma-

trimonio y hacerse cargo de los hijos. Sobre todo, a mí, ya esclavo, me atormentaba con vehemencia la costumbre de saciar la insaciable sensualidad; a él, era la fascinación de lo desconocido lo que lo atraía al cautiverio. Y así estábamos, hasta que Tú, Altísimo, que no abandonas nuestro barro,[33] tuviste misericordia de estos miserables y viniste en su auxilio por vías admirables y ocultas.

XIII. 23. Mientras tanto, incansablemente se me instaba a tomar esposa. Ya había pedido su mano y me había sido prometida, ocupándose de esto principalmente mi madre, con la idea de que, una vez casado, recibiría el agua saludable del bautismo. Se alegraba de verme cada día más dispuesto a ello y de percibir que sus anhelos y tus promesas se cumplían en mi fe. Con todo, aunque, tanto por ruego mío como por deseo suyo, te rogaba todos los días con fuerte clamor de su corazón que le mostraras algo sobre mi futuro matrimonio, nunca quisiste hacerlo. Veía, sí, algunas cosas inconsistentes y fantásticas, hacia las que la impulsaba la ansiedad propia de un espíritu humano preocupado con ese asunto. Me las contaba, pero no con la confianza que solía tener cuando Tú le mostrabas algo, sino desdeñándolas.[34] Pues decía que por no sé qué sabor, que no podía explicar con palabras, discernía la diferencia entre lo que Tú le revelabas y lo que soñaba su alma. No obstante, se insistía, y fue pedida la niña a quien faltaban dos años para ser núbil. Pero, como a todos nos complacía, se esperaba.[35]

XIV. 24. Muchos amigos, al conversar, habíamos estado dando vueltas en la mente a la idea de vivir en paz lejos de la multitud, por aversión a las turbulentas molestias del trajín humano, y estaba ya casi decidido. Se había proyectado esta vida tranquila de tal manera que lo que pudiéramos poseer lo pondríamos en común, conformando de todos un único patrimonio familiar. Así, en virtud de una amistad abierta, no habría habido bienes de éste ni de aquél, sino que de todos juntos se haría uno, el conjunto sería de cada uno y todo de todos.[36] Nos parecía que podríamos ser unos diez hombres unidos en esta sociedad y entre nosotros los había muy ricos, sobre todo, Romaniano. Era un ciudadano de nuestro municipio, que había venido en aquella época al condado por algunos graves asuntos en sus negocios, íntimo amigo mío desde la infancia. Él insistía más

que nadie en este proyecto, con gran autoridad en la persuasión, ya que su gran fortuna sobrepasaba en mucho a la de los demás.[37] Habíamos convenido en que cada año dos de nosotros se ocuparían como magistrados de todo lo necesario para la tranquilidad de los demás. Pero, cuando después se empezó a considerar si estarían de acuerdo en esto las mujercitas que algunos de nosotros tenían ya y otros queríamos tener, todo aquel proyecto, que tan bien íbamos armando, se diluyó entre las manos y, hecho añicos, fue desechado. Y vuelta otra vez a suspiros y lamentos y a caminar a lo largo de las anchas y trilladas sendas del siglo, porque en nuestro corazón había muchos pensamientos, pero tu designio permanece eterno.[38] Por ese designio te reías de nuestros planes y preparabas los tuyos, para darnos el alimento a su debido tiempo, para abrir tu mano y llenar nuestras almas de bendición.

XV. 25. Mientras tanto, se multiplicaban mis pecados y, arrancada de mi lado, como un impedimento para el matrimonio, aquella con quien solía compartir el lecho, mi corazón, desgarrado por donde le estaba adherido, me quedó deshecho y manando sangre. De regreso al África, ella te hizo voto de no conocer a otro hombre, dejando conmigo al hijo natural que yo había tenido de ella.[39] Pero yo, infeliz, ni siquiera fui capaz de imitar a una mujer. No pudiendo sufrir la dilación, ya que sólo habría de recibir a la que había pedido por esposa después de dos años, como no era amante del matrimonio sino siervo de la sensualidad, me procuré otra. Pero no la tomé como esposa, por cierto, sino para cebar y mantener íntegra o aun aumentar la enfermedad de mi alma, bajo la custodia de un hábito ininterrumpido hasta el estado matrimonial. Pero no por eso sanaba aquella herida mía, abierta al separarme de mi primera compañera; al contrario, después de la fiebre y el dolor agudos, se gangrenaba, y el sufrimiento se volvía menos ardiente pero más desesperado.

XVI. 26. ¡Para ti sea la alabanza, para ti la gloria, fuente de toda misericordia! Yo me iba haciendo más desdichado y Tú más cercano. Ya estaba allí, ya llegaba tu mano que habría de rescatarme del fango y lavarme, y yo lo ignoraba. Nada había que me apartara de un torbellino más profundo de placeres carnales, salvo el mie-

do a la muerte y a tu futuro juicio que, no obstante haber variado de opiniones, nunca se apartó de mi pecho. Discutía con mis amigos, Alipio y Nebridio, sobre los fines de los bienes y de los males, y en mi ánimo Epicuro se hubiera llevado la palma, de no estar yo convencido de que después de la muerte subsiste la vida del alma con la atribución de sus méritos, lo que no quiso creer Epicuro.[40] Y me preguntaba: si fuéramos inmortales y viviésemos en perpetuo deleite corporal sin miedo alguno de perderlo, ¿acaso no seríamos felices? ¿Qué más buscaríamos? No sabía yo que pensar así formaba parte de una gran miseria. Porque, hundido y ciego como estaba, no podía pensar en la luz del bien honesto y de la belleza que se ha de abrazar por sí misma, aquella que el ojo de la carne no ve, la que se ve desde lo íntimo. Y no consideraba, desdichado de mí, de qué manantial me brotaba la dulzura de hablar con mis amigos de estas cosas, feas en sí mismas. Sin amigos, no hubiera podido ser feliz, aun según el sentido que le daba entonces a la felicidad, por grande que fuera la abundancia de los placeres carnales.[41] Pues, así como yo amaba desinteresadamente a mis amigos, de la misma manera me sentía amado por ellos. ¡Oh tortuosos caminos! ¡Ay del alma temeraria que, apartándose de ti, esperó encontrar algo mejor! Se vuelve y revuelve, de espaldas, de lado, boca abajo y todo lo encuentra duro: Tú solo eres el descanso. Y he aquí que te presentas y nos libras de miserables extravíos y nos pones en tu camino y nos consuelas, diciendo: "Corred, yo os sostendré y os conduciré hasta el fin y aun allí os sostendré".

Notas al Libro VI

[1] Como lo hizo casi al comienzo del libro anterior (cf. V, nota 2), vuelve a señalar Agustín que se hallaba todavía en la etapa de la *distentio*, esto es, deambulando desgarrado en lo externo. Así, reitera que no había iniciado el proceso de la *intentio* que le permitirá encontrar al Dios "de su corazón", es decir, al que habita en lo más íntimo de su interior y desde allí dicta los principios de toda verdad.

[2] Con muy pocos trazos, es decir, con una gran economía de medios, el hiponense ofrece una pintura dramática y a la vez precisa: de un lado, confronta, sin solución de continuidad, la angustia ante el peligro físico de un mar embravecido con la derivada de una tormenta anímica como la que él mismo

estaba atravesando. En los dos casos, la serenidad se había quebrado. De otro, y como contrapartida, dibuja la calma firmeza de la figura materna, sostén de ambas situaciones. En el fondo del cuadro, aparece la imagen, cerca de la de su madre, lejos aún de la suya, de un Dios providente que contiene el drama, fijando sus límites. Son, ciertamente, momentos como éste los que confieren a las *Confesiones* su celebridad desde el punto de vista literario. Por lo demás, la metáfora del mar era ya un lugar común de la literatura clásica y helenística (cf., por ej., Plinio el Viejo, *Nat. Hist.* 19, 1, 1). Los Padres de la Iglesia le añadieron una ambivalencia: el mar puede simbolizar tanto el abismo del mal con los monstruos como elementos demoníacos como la instancia salvífica, en la que la nave representa la Iglesia. Pero no se ha de confundir el valor simbólico del mal con su significado alegórico, es decir cuando aparece explícitamente mencionado en la Escritura, ya que ahí está en un contexto donde todos los símbolos han de confluir congruentemente en una interpretación integral (cf. XIII, 17, 20).

3 Recuérdese que los maniqueos solían presentarse como cristianos; de ahí la acotación "católico" que acompaña al sustantivo para diferenciarse de ellos.

4 Es paráfrasis de un pasaje evangélico, *Lc* 7, 12 y ss., donde se relata que Cristo, compadecido del dolor de una mujer que se dirigía a sepultar a su hijo muerto, lo resucita diciéndole las palabras aquí citadas.

5 La mención de esta costumbre muestra cómo se entretejían, en la Cristiandad de los primeros siglos, la persistencia de tradiciones paganas con los nuevos ritos, más simbólicos y menos vinculados con lo físico, que paulatinamente se iban instaurando. La práctica de recorrer las sepulturas de los mártires, ofrendando en cada una pan y vino, del que además el devoto bebía, estaba muy extendida, en particular, en la Italia meridional y en África. El mismo Agustín, al convertirse mucho después en obispo de Hipona, trabajó por desterrarla, según testimonian sus cartas (cf. *Ep.* 22 y 29). No sería extraño que se hubiera valido de este pasaje de las *Confesiones* para insistir en ese propósito, poniendo como ejemplo la actitud de su madre. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que, como se lee en las líneas siguientes, esta tradición se consideraba muy próxima a la de las "parentales", celebraciones paganas en las que, con la ofrenda del vino, los romanos intentaban aplacar a los dioses de sus padres y los espíritus de sus antepasados. Ovidio, por ejemplo, alude a ella en *Fastos* II, 533 y ss.

6 Al propio Agustín le ocurrirá algo similar cuando acceda al episcopado de Hipona (cf. XI, 2, 3).

7 Hay que tener en cuenta que se tenía entonces la costumbre de leer en voz alta, entre otras razones, para poder compartir el contenido de lo leído, por la escasez de ejemplares. Lo que importa notar a propósito es la impresión que le produce a Agustín el modo de leer propio de Ambrosio, que después hará suyo. Más allá de las razones que podían impulsar a Ambrosio a leer calladamente y que Agustín conjetura en lo que resta de este párrafo, lo cierto es que el hiponense

aprenderá a detestar toda forma de locuacidad, aun ésta. Por otra parte, al ser por excelencia el pensador de la interioridad, no podía dejar de aprobar una costumbre que promoviera un diálogo lo más íntimo posible entre el alma del lector y la Escritura en cuanto palabra de Dios. A ella se refiere el texto, como en otras ocasiones, con la expresión "tu pan" usada unas líneas arriba. De esta manera, muy paulatinamente, de las *voces paginarum* se pasará a la *ruminatio* y a la *meditatio* monásticas. Con todo, para lo decisivo de este descubrimiento de la lectura silente o interior, remitimos al primer punto del Estudio Preliminar.

[8] Se ha de considerar en este pasaje, particularmente, el contexto histórico, ya que en él la autoridad religiosa y la política se entrecruzaban muchas veces en la misma persona, en especial, si ésta, como en el caso de Ambrosio, gozaba de un gran prestigio. Así, de hecho, formaba buena parte de las funciones de un obispo, por ejemplo, mediar en los conflictos que se suscitaban entre los miembros de la comunidad. Obviamente, no actuaban en lo penal sino en lo contencioso. En el 333, Constantino reconoció validez oficial a las sentencias episcopales en dicho plano.

[9] Cf. *II Tim* 2, 15.

[10] Se refiere a la Iglesia, la católica, es decir, la universal.

[11] Agustín está declarando que, al no poder concebir la posibilidad de que exista algo real y absolutamente inmaterial, como el alma o Dios mismo, no comprendía positivamente en qué consiste la imagen divina en el hombre. Pero, negativamente, sí comprendía el absurdo del antropomorfismo grosero, es decir, el asignar a Dios las características humanas, hasta las físicas. Aun en sus años de maniqueo rechazó siempre semejante posición que atribuía a los católicos, descubriendo ahora que lo hacía equivocadamente.

[12] Basado sobre sus lecturas de la Patrística griega (cf. V, nota 41), Ambrosio aplicaba, pues, este versículo paulino de *II Cor* 3, 6, a la lectura del Antiguo Testamento en particular. Con ese principio, a la interpretación literal anteponía la alegórica, llamada a desentrañar el sentido "espiritual" oculto tras el "velo de los símbolos". Así, por ejemplo, en el *Cantar de los cantares*, literalmente, se narran las vicisitudes de la pasión amorosa entre Salomón y la reina de Saba. En clave alegórica –esto es, en sentido espiritual, para decirlo con Agustín– simboliza, desde el Antiguo Testamento, el amor entre Yaveh Dios y su pueblo elegido; desde el Nuevo, el que se da entre Cristo y su Iglesia. Deliberadamente se ha traducido "*mystico*" por "simbólico", ya que ése es el significado que el hiponense le asigna, como se ve, entre otros lugares, en el célebre pasaje de *La ciudad de Dios* XV, 1: "Simbólicamente (*mystice*) llamamos 'ciudades' a estas dos sociedades de hombres". Se ha de recordar que la raíz *my-* alude a lo cerrado; en este contexto, a aquello que, precisamente por estar cerrado a la primera mirada de la razón, es preciso que ésta abra. Actualmente, en español, el término "mística" y sus derivados tienen un significado más preciso que no es el que se ha de leer aquí.

[13] Estas líneas señalan el momento en que el escepticismo académico de-

ja de ser pasaje terapéutico para convertirse en un obstáculo a superar (cf. V, nota 30). La absolutización del principio estoico de la Nueva Academia de Arcesilao y Carnéades, según el cual el sabio ha de negar su asentimiento a toda opinión por plausible que parezca, terminaba por inmovilizar en la búsqueda de la verdad, de acuerdo con la fuente ciceroniana que maneja Agustín (cf. *Academica* II, 18, 59). Más aún, el mismo Carnéades sería un nuevo Hércules que mata a la "bestia feroz" del asentimiento en la mente humana. Pero la angustia en la búsqueda agustiniana de la verdad necesitaba culminar en adhesión. De esta manera, la posición escéptica, que había ayudado a Agustín a superar la decepción del maniqueísmo, se vuelve ahora contra él. Lo que aquí declara es su temor a volver a desbarrar en el precipicio del error impelido por su necesidad de terminar con una vacilación desgarrante. A la vez, esto prueba que el escepticismo genuino, cuyo principio es la convicción de que no es posible alcanzar ninguna verdad en absoluto –tampoco las de índole matemática– nunca arraigó en el hiponense. De lo que se trata aquí no es tanto de la certeza o verdad "objetiva" sino de la certidumbre "subjetiva" o, mejor aún, de los grados de ésta (Cf. *Contra Acad.* II, 3, 9 y III, 10, 22). Sobre la superación de la duda en Agustín, cf., por ej., *De Tr.* X, 10, 14.

[14] Al comienzo de este párrafo, el texto dice "*sanari*", es decir, usa la voz pasiva, con lo cual indica claramente que el ser curado de la angustia de la incertidumbre, mediante lo que al final de su vida Agustín llamará *gratia fidei*, no dependía de su propia iniciativa. Así pues, sólo Dios conocía el momento en que Él habría de concederle la gracia de la fe. En el pensamiento agustiniano, regido por el lema del "*credo ut intelligam*" ("creo para entender"), la fe amplía la visión de la inteligencia al iluminar los principios de la constitución de lo real. Esto acentúa el temor a recaer en otra concepción religiosa incongruente, por falsa, como en el caso de la maniquea.

[15] Cf. V, nota 25, *in principio.*

[16] El texto dice "*sacramentorum altitudinem*". El *sacramentum* es a la vez símbolo y misterio; de ahí que la Escritura, en su condición alegórica, lo sea por excelencia. En cuanto a "*altitudo*", hay que subrayar que alude, esencialmente, a la dimensión vertical y, por eso, refiere tanto a la altura cuanto a la profundidad, como en el presente caso.

[17] Según se lee en *Eclo* 19, 4, "quien otorga su fe con excesiva facilidad es de ánimo ligero". Se indica así otro tipo de lector de la Escritura: aquel que sólo después de haber intentado interpretarla a conciencia, da su asentimiento al contenido. Más aún, para el hiponense, creer es "*cum assensione* cogitare" (*De praed. sanctorum* II, 5). Es éste el núcleo de la posición agustiniana sobre la relación fe-razón. Si, dada la fragilidad humana que deriva de la falta original, la razón no basta para la consecución de la verdad, tampoco la fe puede pedir su cancelación, ya que la inteligencia es imagen de Dios en el hombre. Por su parte, desde la perspectiva del hiponense, la fe no hace sino purificar y potenciar la mirada de la razón (cf. *En. in Ps.* 123, 2).

[18] *Sal* 71, 11.

[19] El texto dice "*amplius vertebat mentem meam*". La mayor parte de las traducciones al español se inclina por "turbaba más mi espíritu" o "pervertía más mi corazón". Pero, en primer lugar, Agustín está hablando del gozo. En su concepción está claro que gozar es cifrar la felicidad en un bien que se considera supremo y, por eso, último, en orden al cual todos los demás son medios de los que se usa para alcanzarlo (cf. II, nota 4). Cuando, en el *De doctrina christiana*, el hiponense da esta caracterización, inmediatamente advierte sobre la importancia de no considerar como supremo un bien que no es digno de amarse como tal. En segundo término, nótese que utiliza la palabra "*mens*", que en su literatura suele indicar el "ojo" del espíritu, es decir, la dimensión por la cual éste aprehende lo inteligible, como lo justo y lo verdadero. Así, el hecho de que su mente mirara la gloria en, por ejemplo, la fama efímera –y muchas veces aun falaz– lo lleva a decir que veía las cosas al revés. De hecho, una de las principales acepciones del verbo "*verto*" es justamente la de "volver lo de arriba abajo". Consecuentemente, se ha optado por entender el "*amplius*" como el adverbio "además" y no como comparativo, ya que la reversión aludida no parece admitir grados. El texto es taxativo: si no se pone el gozo en lo más alto, o sea, en Dios, la inversión respecto de la perspectiva debida es completa. Las líneas siguientes no desmienten esta interpretación; al contrario, la confirman, al comparar un estado pasajero como el de la ebriedad, con una estimación equivocada pero consciente, propia de la mente, sobre la realidad, lo cual es más persistente y duradero.

[20] Alipio, quien acompañó, compartiéndolo, el pasaje de Agustín por el maniqueísmo y la conversión al Cristianismo, llegó a ser obispo de Tagaste, la ciudad en que ambos nacieron y estudiaron. Aunque de estas páginas pudiera desprenderse que Nebridio no ha compartido con el hiponense el mismo grado de intimidad, lo cierto es que le era muy caro, como se lee en IX, 3, 6. Sea de esto lo que fuere, ambos forman parte del círculo más estrecho que rodea a Agustín y figuran como interlocutores en algunos de sus diálogos filosóficos.

[21] *Prov* 9, 8.

[22] Deliberadamente se ha tratado de conservar en español la reiteración verbal del "cedió aquel y lo concedió" ("*cessit ille atque concessit*"), con el objeto de reflejar ciertos usos retóricos a los que apela el hiponense.

[23] Téngase presente la gran estima en que Agustín siempre tuvo a Alipio y las funciones episcopales que éste habría de desempeñar, las cuales incluían, como se ha dicho, algunas propias de una suerte de juez de paz (cf. nota 7). Ciertamente, en la perspectiva agustiniana, para ello era más útil ejercitarse en la prudencia que en la retórica; de ahí que vea como providencial este episodio sufrido por Alipio, al ser apresado injustamente.

[24] Se refiere a los materiales de escritura usados en aquel tiempo: delgadas tablas de madera encerada y el estilo o punzón: Alipio estaba, pues, preparando una alocución como ejercicio en sus estudios de Derecho y empleaba estos

elementos para tomar apuntes. Si este ejercicio se hacía en el foro era precisamente porque una de las reglas mnemotécnicas más comunes entre los oradores era la de concebir el discurso arquitectónicamente, es decir, a la manera de un edificio muy espacioso, de amplias salas, y ornamentado, justamente como el foro. Esto se rastrea en obras muy conocidas por el hiponense, como el *De oratore* ciceroniano o la *Institutio oratoria* de Quintiliano, aunque el poder mnemotécnico de la organización espacial es un descubrimiento que la tradición atribuye a Simónides de Ceo. Sea de ello lo que fuere, es probable que el conocimiento agustiniano de este lugar común de la mnemotecnia clásica haya tenido su influencia en las imágenes de los "amplios palacios" de la memoria en el libro X.

[25] No siempre los magistrados romanos, cuyos cargos eran políticos, conocían bien el Derecho positivo; de ahí la necesidad de contar con abogados asesores. Está claro que los eventuales actos de corrupción que tenían lugar en este ámbito interesaban al magistrado mucho más que a su asesor, aunque es dable suponer que también podía involucrar a este último. Por esta razón, quienes se afanaban por el lucro, aunque fuera ilícito, consideraban este cargo oscuro y poco redituable, con lo que se hacía difícil dar con un buen asesor. El episodio que se narra a continuación menciona a los condes, los *comites largitionum*, es decir, a los funcionarios que supervisaban las finanzas imperiales, o sea, nada menos que el erario público. Cada uno de ellos tenía a su cargo el control de una zona llamada "diócesis", esto es, un grupo de provincias.

[26] *Lc* 16, 10.

[27] Según las lecturas que hicieron su formación filosófica, Agustín entiende, al menos en la etapa de su vida que relata en este libro, que la auténtica sabiduría no puede tener otra meta ni otro fruto más que la felicidad; ésta es, pues, la relación entre los conceptos de sabiduría y vida feliz que subyace aquí, implícita en el texto que sólo los aproxima sin hacer explícita una vinculación que se daba por sobreentendida en la época. Desde la perspectiva de esa vinculación, a partir de estas líneas, el tema de la sabiduría se vuelve central en el relato agustiniano.

[28] *Sal* 144, 15.

[29] Encontrar la sabiduría es, según Agustín, descansar en un Bien eterno e infinito: ya ha dicho que el alma estará inquieta hasta dar con Él. Para el hiponense, sólo un bien de tales características puede dar felicidad: los bienes que aquí llama "presentes", los de este mundo, son temporales y finitos, lo cual implica que el anhelo de absoluto que radica en el alma humana se frustra al cifrarse en ellos. En primer lugar, esto ocurre por la mutabilidad que les es propia y que los hace dejar de existir en un momento dado. En segundo término, su finitud, por una parte, impide que puedan ser compartidos por muchos a la vez, de donde surgen las discordias humanas; de otro, dicha finitud hace que estos bienes sean múltiples, ejerciendo todos al mismo tiempo su atractivo sobre el alma, por lo que la desgarran. Este último aspecto del

planteo filosófico que subyace en el texto será fundamental en el resto del presente párrafo.

30 En estos años, al hablar de "*praesidatus*", en cualquier orden, siempre se estaba aludiendo a un cargo de funcionario, de poca categoría. Cada una de las provincias menos importantes y alejadas del Imperio, por ejemplo, estaba gobernada por un *praeses*. Sin embargo, por el tono que rezuma en esta línea y que hace pensar en un contentarse con muy poca cosa, es dable suponer que está referida a la presidencia de un tribunal (cf. Macro, *Dig.* 1, 18, 1).

31 En lo textual, la cita parece tomada de *Sab.* 8, 21. Pero, en realidad, se habla allí de la sabiduría, que nadie posee, como don de Dios, no de la continencia. Así pues, Agustín parece estar transcribiendo un versículo veterotestamentario, pero aplicándolo a otro contenido específico: piensa, quizá en lo dicho respecto de la continencia por Pablo en *Rom* 8, 1-11.

32 Referencia implícita a *Gen* 3, donde en la serpiente, símbolo del mal, se representa la tentación.

33 Como "barro", y no "fango" o "lodo", se ha traducido "*humus*", dado que esta palabra latina, al evocar el relato bíblico de la creación de Adán a partir del barro, no es despectiva de suyo: indica la condición puramente natural del hombre. Así, en las líneas que cierran este párrafo, Agustín señala, primero, el auxilio que Dios presta a su criatura, a la que Él ha dotado de cuerpo; y sólo después subraya la condición espiritual en que se encontraban tanto él como Alipio.

34 Se diferencia así una visión o revelación, de las imágenes oníricas. Agustín atribuye claramente estas últimas a las tensiones del alma, es decir, a algo que se da en la dimensión de lo natural, mientras que la revelación tiene por sujeto lo divino; de ahí que añada a "espíritu" el adjetivo "humano", sólo en apariencia redundante.

35 Según varios testimonios, la edad núbil, es decir, la mínima autorizada por la ley para contraer matrimonio, eran los doce años. Cf., por ejemplo, Macrobio, *Sat.* 7, 7; Tertuliano, *Virg. Vel.* 11, 10.

36 La idea de una comunidad de filósofos, por así decir, es muy antigua y se remonta a Pitágoras, como se lee en Jámblico (*Pit. vitae*, 30) o en Porfirio (*Vita Plotini*). De hecho, no era desconocida en la tradición en la que se forma Agustín y aun los maniqueos habían hecho intentos al respecto, como menciona él mismo en *Contra Faustum* V, 5.

37 Agustín vuelve a citarlo, ponderando siempre su generosidad, en el *Contra Acad.* I, 1, 1-3 y II, 1 y 2.

38 "*Saeculum*", literalmente "siglo" indica, en general, lo mundano. Se ha traducido "*consilium*" por "designio", porque ese sentido de "plan" es el que tiene este término en el versículo que el hiponense cita aquí, perteneciente al *Sal* 32, 11.

39 En lo que concierne al aspecto legal, el concubinato era aceptado tanto por las leyes civiles romanas como por la Iglesia en algunas zonas, pero no se admitía su coexistencia con un matrimonio legítimo. Así pues, ante la perspectiva del bau-

tismo y eventual matrimonio, quedaban dos caminos: despedir a la concubina para casarse con otra mujer, o tomarla como esposa en caso de que fuera de su misma condición social, ya que tanto las leyes como las costumbres eran rígidas en este sentido. No parece haber sido ésa la situación de la compañera de Agustín. Así, en este orden, se ha de tener muy presente el contexto histórico, según el cual el hiponense procedió –o permitió que se procediera– estrictamente conforme a derecho y como se estilaba en su sociedad. En cambio, en lo que toca al aspecto psicológico y moral del drama sugerido en estas pocas líneas, aun cuando Agustín sólo aluda a su propio dolor de aquellos días, es dable imaginar el de su compañera, cuya fidelidad queda claramente consignada, y cuyo sacrificio, al entregar a su hijo, no puede no haber sido desgarrador. Le ha sido negada hasta la mención de su nombre. En cuanto al papel de Mónica en este proyecto –proyecto para el que era necesario el bautismo, pero no a la inversa– el texto, especialmente, a comienzos del parágrafo 23, es muy claro.

40 Agustín tiene noticia de la doctrina epicúrea a través de lecturas como las de Cicerón, el gran mediador entre él y la cultura antigua. De hecho, aparece en el texto la expresión *"de finibus bonorum et malorum"* que es precisamente el título de la obra ciceroniana sobre la que se apoya esta referencia (cf. *De finibus* I, 12, 40). Al nombre de Cicerón en este sentido cabe añadir el de Lucrecio. Sin embargo, la tradición subrayó, muchas veces deformándolos, algunos rasgos de esta doctrina que sólo será revisada y revalorizada en el Renacimiento. El posterior conocimiento que Agustín traba, a través de Ambrosio, de la Patrística griega no hace más que confirmar esta mala imagen del epicureísmo (cf. *En. in Ps.* 73, 25), ya que los Apologistas y los Padres griegos no fueron ajenos a la distorsión. Con todo, lo que más importa en este pasaje es el hecho de que, efectivamente, Epicuro insiste en que el hombre debe librarse de la creencia en la supervivencia del alma después de la muerte.

41 Este pasaje es, de algún modo, paradójico: Agustín acaba de invalidar el epicureísmo que, en aquellos días, ejercía cierto atractivo sobre él. Pero la respuesta que se da ahora no puede ser más genuinamente epicúrea: de hecho, y más allá de las deformaciones señaladas (cf. nota 40), la doctrina de Epicuro consideraba la amistad como escenario ideal para la conquista de la *eudaimonía*. La *philía*, esto es, la vida en comunidad con amigos acarrea, para el sabio epicúreo, tres grandes ventajas: en primer lugar, la posibilidad de intercambiar los bienes necesarios que cada uno es capaz de proveer; en segundo lugar, homogeneidad en cuanto a la visión de mundo y, fundamentalmente, los principios morales; en tercer lugar, la posibilidad de acercarse al fin del hombre, mediante el gozo que provoca la dicha del prójimo. Tanto es estimada la amistad por Epicuro que llega a sostener que morir por un amigo ha de ser tenido por algo dulce y placentero. Sea de ello lo que fuere, ciertamente, el hiponense concibe como don divino el percibir esta forma de bien y de belleza inmaterial constituida por la amistad.

Libro VII

I. 1. Ya había muerto mi adolescencia mala y nefanda. Me encaminaba a la juventud, y cuanto mayor era mi edad tanto más torpe en vanidad me volvía. Pues no podía pensar en una sustancia más que bajo la forma de lo que se suele ver con estos ojos del cuerpo. No bien comencé a oír hablar algo de la sabiduría, no te concebía, oh Dios, bajo la forma de un cuerpo humano. Siempre evité esto y me alegraba de haber encontrado la misma idea en la fe de nuestra madre espiritual, tu Iglesia. Pero no se me ocurría de qué otra manera concebirte. Y yo, hombre –y ¡qué clase de hombre!– me esforzaba por concebirte a ti, sumo, único y verdadero Dios.[1] Desde lo más profundo de mí y con todo mi ser creía que eres incorruptible, inviolable e inmutable, porque, sin saber de dónde ni cómo, veía, sin embargo, claramente y con seguridad que lo que puede corromperse es inferior a lo que no puede corromperse; anteponía sin dudar lo inviolable a lo violable, y lo que no padece ningún cambio lo juzgaba mejor que lo que puede cambiar. Mi corazón protestaba violentamente contra todas esas imaginaciones mías y así, de un solo golpe, trataba de apartar de la visión de mi mente esa turba de inmundicias que revoloteaban alrededor.[2] Apenas dispersada, en un abrir y cerrar de ojos volvía a reunirse, y hela aquí presente de nuevo, ante mi vista, obnubilándola. De esta manera, cuando reflexionaba sobre este ser incorruptible, inviolable e inmutable, que yo anteponía a lo corruptible, violable y mutable, aun cuando no bajo la forma de un cuerpo humano, me veía obligado a pensar, con todo, en algo corpóreo, que se extendía por los

espacios locales, ya fuera infuso en el mundo, ya fuera exterior a él, y que se difundía por el infinito. Porque me parecía que todo lo que yo despojaba de tales espacios se volvía nada, pero una pura nada, no un cierto vacío como el que se da al quitar algo corpóreo de un lugar y al permanecer éste privado de todo cuerpo terrestre, líquido, aéreo o celeste: en tal caso, hay, al fin y al cabo un lugar vacío, una suerte de nada espacial.[3]

2. Embotado el corazón, ni siquiera me veía yo a mí mismo. Consideraba una pura nada todo lo que no se extendiera por un determinado espacio, o se difundiera o se condensara o se dilatara en él, tomando o pudiendo tomar una forma análoga a la de ese espacio. Así como son las formas por las cuales suelen vagar mis ojos, así eran las imágenes por las que vagaba mi espíritu. Y no advertía que esta misma tensión interior con la que él formaba esas imágenes no era algo semejante a ellas, pero no las formaría si no fuera algo grande.[4] Así, también a ti, vida de mi vida, te concebía como algo grande que atravesaba los espacios infinitos por todas partes, penetraba toda la mole del mundo y, fuera de ella, traspasaba las inmensidades sin confín, de manera que a ti te poseía la tierra, te poseía el cielo, te poseían todas las cosas: ellas tenían sus límites en ti; Tú, en cambio, en ninguna parte. La luz del sol no encuentra en el cuerpo del aire, de ese aire que está sobre la tierra, ningún obstáculo que le impida atravesarlo, lo penetra sin romperlo ni rasgarlo, lo llena por entero. Así –pensaba yo– para ti no sólo el cuerpo del cielo, del aire y del mar sino aun el de la tierra es permeable y penetrable en todas sus partes, las más grandes y las más pequeñas, para poder contener tu presencia. Pues tu soplo oculto gobierna por dentro y por fuera todo lo que creaste. Así lo creía, porque no podía pensar otra cosa. Pero era falso. Porque, de ese modo, una parte más grande de la tierra hubiese contenido una parte mayor de ti; una parte menor de ella, hubiese poseído una menor parte tuya. Todo hubiese estado lleno de ti, pero de tal suerte que el cuerpo de un elefante hubiese contenido más de ti que el de un gorrión, en la medida en que aquél es más voluminoso y ocupa un espacio mayor, de manera que, en trozos, te hubieses hecho presente en las grandes partes del mundo con grandes partes tuyas, y en las pequeñas, con pequeñas. Por cierto que no es así. Pero todavía no habías iluminado mis tinieblas.

II. 3. Hubiera debido bastarme, Señor, contra aquellos engañados, engañadores y mudos locuaces, ya que no resonaba en ellos tu Verbo, hubiera debido bastarme, digo, lo que desde hacía mucho, ya desde Cartago, solía plantear Nebridio y que a todos los que escuchábamos nos impresionaba:[5] ¿qué hubiera podido hacerte esa no sé qué raza de las tinieblas que, desde la mole enemiga, ellos suelen oponer a ti, si Tú no hubieras querido combatir con ella? Si se respondiera que hubiese podido hacerte algún mal, entonces, Tú no estarías exento de violencia y corrupción. Si, en cambio, se dijera que ella no hubiese podido hacerte nada, no se entendía la razón de la lucha, y de una lucha tal que en ella una porción tuya o miembro tuyo o progenie de tu propia substancia habría de mezclarse con potestades enemigas, con naturalezas no creadas por ti. Estas naturalezas habrían de corromperlo y deteriorarlo, hasta el punto de precipitarse desde la beatitud a la miseria y tener necesidad de auxilio para poder ser arrancado de allí y purificado. Y esto -decían- era el alma, a la que vino a socorrer tu Verbo, siendo ella esclava y Él libre, ella contaminada y Él puro, ella corrupta y Él íntegro, y, sin embargo, también corruptible, puesto que procedía de una sola y misma substancia.[6] Así pues, si a ti, seas lo que seas -es decir, a tu substancia, por la que eres-, te reconocían incorruptible, las cosas que añadían eran falsas y execrables; si, en cambio, te declaraban corruptible, eso mismo era ya falso y abominable desde la primera palabra. Me bastaba, pues, este argumento contra ellos, a los que de cualquier modo había que vomitar de la opresión del pecho, porque, pensando y diciendo estas cosas sobre ti, no tenían otra manera de salir de allí sin un horrible sacrilegio del corazón y de la lengua.

III. 4. Pero hasta aquí, aunque yo aseguraba y creía firmemente en la imposibilidad de cualquier contaminación, alteración o cambio en ti, Dios nuestro, Dios verdadero, que hiciste no sólo nuestras almas sino también nuestros cue pos y no sólo las almas y los cue pos sino también a todos y todas las cosas, no tenía clara ni desentrañada la causa del mal. Sin embargo, cualquiera ella fuere, me parecía que había que buscarla sin verme obligado a creer mutable a un Dios inmutable, para no convertirme yo mismo en lo

que estaba buscando.[7] De este modo, la buscaba seguro, convencido de que no era verdad lo que decían ellos, de quienes yo huía con toda mi alma, porque veía que, al investigar la procedencia del mal, estaban repletos de malicia. Por malicia suponían que tu substancia padecía el mal antes que admitir que la de ellos lo cometía.

5. Y trataba de entender lo que oía, esto es, que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos; tu recto juicio, la del que padecemos. Pero no era capaz de discernir con claridad esa causa. Así, me esforzaba por apartar del abismo la visión de mi mente, pero recaía en él; multiplicaba mis intentos, y volvía a caer una y otra vez.[8] Lo que me elevaba hacia tu luz era el hecho de que estaba tan consciente de tener una voluntad como de vivir. Así, cuando quería o no quería algo, estaba segurísimo de que no era otro que yo mismo quien quería o no quería. Allí estaba la causa de mi pecado y ya, ya casi me daba cuenta.[9] Cuando yo hacía algo a pesar de mí, me parecía que lo padecía más que llevarlo a cabo y no lo juzgaba como culpa sino como castigo, reconociendo que no injustamente se me infligía éste, ya que sin vacilación te concebía como justo. Y, sin embargo, volvía a decir: "¿Quién me ha hecho? ¿No fue acaso mi Dios, que no sólo es bueno sino el bien mismo? ¿De dónde me viene, entonces, el querer el mal y el no querer el bien? ¿Es para dar lugar a castigos que se me inflijan con justicia? ¿Quién ha depositado y sembrado en mí estas plantas de amargura, siendo que todo yo fui hecho por mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el mismo diablo? Y si también él se convirtió de ángel bueno en diablo por una voluntad perversa, de dónde le vino, a él mismo la voluntad mala por la que se hizo demonio, cuando había sido hecho íntegramente ángel por un creador óptimo?" Con estos pensamientos me hundía otra vez y me ahogaba, pero ya no me dejaba arrastrar hasta aquel infierno del error, donde nadie te confiesa, puesto que se piensa que eres Tú quien padece el mal antes que admitir que es el hombre quien lo comete.

IV. 6. De la misma manera me esforzaba por descubrir las demás cosas, como ya había descubierto que lo incorruptible es mejor que lo corruptible. Por eso, confesaba que Tú, fueras lo que fueras, eras incorruptible. Jamás alma alguna pudo ni podrá concebir

algo mejor que Tú, que eres el bien sumo y óptimo. Puesto que es cosa indudablemente verdadera y cierta que lo incorruptible se ha de anteponer a lo corruptible, como yo lo hacía, ya podía alcanzar con el pensamiento algo que fuera mejor que mi Dios, si Tú no fueras incorruptible.[10] Allí donde veía que lo incorruptible se ha de preferir a lo corruptible, allí mismo debía yo buscarte, de allí debía advertir dónde está el mal, es decir, de dónde viene la corrupción misma, que no puede de ninguna manera dañar tu substancia. Porque de ninguna manera, en absoluto, la corrupción puede dañar a nuestro Dios, ni por voluntad alguna, ni por necesidad alguna, ni por contingencia imprevista, puesto que Él mismo es Dios: lo que quiere para sí es bueno; más aún, Él es el bien mismo, y el corromperse no es un bien. Tampoco puedes Tú ser obligado a algo contra tu voluntad, porque tu voluntad no es mayor que tu poder. Sería mayor, si Tú fueras mayor que Tú mismo, ya que la voluntad y el poder de Dios son Dios mismo. ¿Y qué puede haber de imprevisto para ti, que todo lo sabes? No existe ninguna naturaleza sino por el hecho de que Tú la conociste.[11] Pero, ¿para qué decimos tantas cosas para explicar que no es corruptible esa substancia que es Dios, cuando, si lo fuera, no sería Dios?

V. 7. Buscaba de dónde proviene el mal, pero lo buscaba mal y no veía el mal que había en esa misma indagación mía. Ponía yo ante la vista de mi espíritu todo lo creado, todo lo que en ello podemos distinguir, como la tierra y el mar, el aire y las estrellas, los árboles y los animales mortales; y todo lo que en ello no vemos, como el firmamento del cielo superior y los ángeles y el conjunto de los seres espirituales. Pero también estas cosas las ubicaba, como si fueran cuerpos, aquí y allá, según mi imaginación.[12] E hice de tu creación una sola e inmensa masa en la que se distinguían los cuerpos de acuerdo con sus géneros, tanto las realidades que eran verdaderamente corpóreas, como las que yo mismo imaginaba corpóreas en lugar de espirituales. La hice inmensa, no tanto como era, lo cual no podía saber, sino cuanto me placía, aunque limitada por todas partes. En cambio, a ti, Señor, te suponía rodeándola por doquier y penetrándola, pero infinito en todos los sentidos. Imaginaba como un mar, extendido a través de la inmensidad por todas partes y en todas las direcciones, un único mar infinito que contuviera una gran es-

ponja, tan grande como se quiera, pero sin embargo finita, la cual tendría que estar llena en todas sus partes de ese mar inmenso. De esta manera pensaba yo en tu creación en cuanto finita y llena de ti en cuanto infinito. Y decía: "He aquí a Dios y he aquí las cosas que Él ha creado; bueno es Dios e inmenso e incomparablemente superior a ellas. Siendo Él bueno, las cosas que hizo las ha creado buenas. ¡Y ved cómo las rodea y las llena! ¿Dónde está, entonces, el mal, de dónde proviene, por dónde ha reptado hasta aquí? ¿Cuál su raíz y su semilla? ¿O es que no existe en absoluto? ¿Por qué, pues, tememos y nos cuidamos de lo que no existe? Y si tememos en vano, ciertamente, el mismo temor es ya un mal que sin motivo aguijonea y atormenta el corazón, y tanto más grave cuanto que, sin tener por qué temer, tememos. Por eso, o existe un mal, objeto de nuestro temor, o es ya un mal que temamos. ¿De dónde procede, pues, ya que Dios, bueno, hizo buenas todas esas cosas? Siendo, por cierto, el máximo y sumo Bien, hizo bienes menores; no obstante, tanto el Creador como las criaturas son todos buenos. ¿De dónde viene el mal? ¿Acaso de donde las hizo, porque en la materia había algún mal, y aunque la formó y ordenó, dejó algo en ella que no convirtió en bien? ¿Y eso por qué? ¿Acaso el omnipotente era impotente para convertirla y cambiarla por completo, de manera que no quedara nada de mal? Por último, ¿por qué quiso hacer de ella algo y no más bien usar de esa omnipotencia para hacer que no existiera en absoluto? ¿O es que la materia podía existir contra la voluntad divina? Y si era eterna, ¿por qué durante tan largo período, por innumerables espacios de tiempo anteriores, la dejó existir así y tanto después le agradó hacer de ella algo?[13] En fin, si es que de pronto quiso hacer algo, ¿por qué con su omnipotencia no actuó para que la materia no existiese y existiera sólo Él mismo, Bien total, verdadero, sumo e infinito? Si no estaba bien que no fabricara ni creara alguna cosa buena el que era bueno, ¿por qué no eliminó y aniquiló esa materia que era mala, para instituir Él una buena de la que crear todas las cosas? Puesto que no sería omnipotente, si no pudiese crear algo bueno sin la ayuda de esa materia que Él mismo no había creado. Tales cosas se agitaban en mi desventurado pecho, agobiado con las punzantes preocupaciones del temor a la muerte sin haber hallado la verdad. Sin embargo, adhería firmemente mi corazón a la fe en la Iglesia Católica de tu Cristo, Señor y Salvador nuestro. En muchos aspectos,

era todavía una fe amorfa, que fluctuaba más allá de las normas de la doctrina. Con todo, mi espíritu no la abandonaba; antes bien, cada día se iba empapando más y más en ella.

VI. 8. Ya había rechazado también las falaces adivinaciones y los impíos delirios de los astrólogos.[14] Que te confiesen también por esto tus misericordias, Dios mío, desde lo íntimo de mis entrañas. Pues a la obstinación con la que yo me oponía a Vindiciano, viejo de profunda agudeza, y a Nebridio, joven de alma admirable, Tú y sólo Tú pusiste remedio. Porque, ¿quién sino Tú nos aparta de la muerte que implica el error, quién sino la Vida que no sabe morir y la Sabiduría que, no necesitando de luz alguna, ilumina las inteligencias que necesitan de ella y gobierna el mundo hasta las volátiles hojas de los árboles? Afirmaban ambos –Vindiciano, con firmeza; Nebridio, con alguna vacilación, es cierto, pero diciéndolo frecuentemente– que no existe ese arte de prever las cosas futuras, que las conjeturas de los hombres a menudo obedecen a la fuerza del azar, y que, al decir tantas cosas, se dicen muchas que han de suceder. No las saben quienes las dicen, pero aciertan a fuerza de hablar. Así pues, me procuraste un amigo nada lerdo en consultar a los astrólogos; poco experto en sus libros, pero, como dije, consultante curioso. Sin embargo, estaba al tanto de algo que había oído decir a su padre. No se daba cuenta del valor que tenía ese hecho para revertir su opinión sobre aquel arte. Ese hombre se llamaba Firmino, era instruido en las artes liberales y de cultivada elocuencia. Vino a consultarme, como a persona muy estimada, acerca de algunos asuntos suyos sobre los que abrigaba esperanzas mundanas y me pidió opinión acerca de sus "constelaciones", como las llaman. Yo, que ya había comenzado a inclinarme por el parecer de Nebridio sobre este tema, aunque no me negué a hacer alguna conjetura ni a decirle lo que de modo vacilante se me ocurría, añadí, sin embargo, que estaba ya casi convencido de que esas cosas eran ridículas y vanas. Entonces, él me contó cómo había sido muy aficionado a tales libros su propio padre, uno de cuyos amigos también los seguía al mismo tiempo. Conversaban sobre esto y, con pareja dedicación, atizaban el fuego de su corazón en estas tonterías, al punto de que, si había animales que parían en su propiedad, observaban la hora de su nacimiento y anotaban en orden a ellos la

disposición del cielo, para poder recoger experiencias de esta supuesta arte. Aseguraba Firmino haber oído de su padre que, al mismo tiempo que su madre estaba embarazada de él, una sierva de aquel amigo paterno también esperaba un hijo, lo cual no pudo pasar desapercibido a su amo, que procuraba conocer meticulosamente hasta los partos de sus perras. Y sucedió que, mientras contaban con escrupulosas observaciones los días, las horas y los minutos, aquél los de la esposa y éste los de la criada, las dos fueron a parir al mismo tiempo. Así, se vieron obligados a hacer el mismo horóscopo, hasta en los mínimos detalles, uno para su hijo y el otro para su pequeño sirviente. Pues, habiendo comenzado el parto de las dos mujeres, ambos se comunicaron mutuamente lo que sucedía en su propia casa, y tenían preparados mensajeros para enviarse uno al otro no bien se les anunciara a cada uno el nacimiento. No habían tenido dificultad en obtener un anuncio inmediato, como reyes en su reino. Aseguraba Firmino que los mensajeros enviados de una y otra parte se encontraron exactamente a mitad de camino de sus respectivas casas, por lo que a ninguno de los dos le fue posible anotar diferencia alguna en la disposición de los astros y en las partículas de tiempo. Y sin embargo, Firmino, nacido en la holgada posición de los suyos, recorría los más pulidos caminos del mundo, aumentaba sus riquezas, ascendía en honores; en cambio, el siervo, no habiendo podido sacudirse el yugo de su condición, servía a sus amos, según contaba él mismo, que lo conocía.

9. Al haber escuchado este relato y haberle prestado fe –por ser quien era el narrador– todo aquel empecinamiento mío se hizo polvo y se derrumbó. Primero intenté apartar al mismo Firmino de aquella curiosidad, diciéndole que, una vez examinadas sus constelaciones, para predecir cosas verdaderas, sin duda yo habría debido ver en ellas que sus padres eran personas prominentes en su medio, que su familia era noble en su propia ciudad, que él era libre de nacimiento, que su educación era honorable y que estaba instruido en las artes liberales. Pero, si aquel siervo me hubiera consultado sobre las mismas constelaciones –que también eran las de él– para decirle la verdad sobre ellas, hubiera debido ver asimismo allí una familia perteneciente a la clase más baja, una condición servil y demás cosas, muy diferentes y muy lejanas de las precedentes.

De esto resultaba que, observando lo mismo, habría pronosticado distintas cosas, de haber dicho la verdad; si, en cambio, hubiera pronosticado lo mismo, habría dicho mentiras. Por eso deduje, con seguridad que lo que a partir de la observación de las constelaciones se dice de cierto no proviene de ningún arte sino del azar; lo que se dice de falso, no responde a una impericia en ese arte sino una invención de la suerte.

10. Fue a propósito de esta ocasión cuando empecé a rumiar dentro de mí estas cosas, para responder a la objeción de alguno de esos delirantes que sacan dinero de ellas y a quienes yo deseaba atacar y refutar cuanto antes, poniéndolos en ridículo.[15] Pues se me podía objetar, en efecto, que Firmino me había relatado cosas falsas, o su padre a él. Tomé, entonces, el caso de los que son gemelos.[16] En general, ellos salen del seno materno uno después del otro con un intervalo tan breve que, por más esfuerzos que se hagan para atribuirle importancia en el curso natural de las cosas, escapa a la observación humana y no se puede registrar en los escritos que ha de examinar el astrólogo para hacer una predicción verdadera. Pero no será verdadera. Porque, examinando los mismos escritos, debería haber anunciado lo mismo tanto para Esaú como para Jacob, a quienes no les sucedieron las mismas cosas. Por tanto, las predicciones habrían sido falsas, o, en el caso de ser verdaderas, no hubieran sido las mismas para uno y otro, aunque eran las mismas constelaciones las que se observaban. Luego, si el astrólogo hubiera dicho cosas verdaderas, no sería por arte sino por azar. Tú, Señor, justísimo moderador del universo, obras de modo oculto, sin que lo sepan ni los consultores ni los consultados, de modo que, cuando alguno consulta, oye la respuesta que necesita oír, desde el abismo de tu justo juicio, de acuerdo con los méritos que tienen las almas. Que ante ella ningún hombre diga: "¿Qué es esto?" o "¿Por qué esto?". Que no lo diga, que no lo diga, porque es hombre.

VII. 11. Ya me habías librado de aquellos lazos, auxilio mío, y yo buscaba de dónde viene el mal, pero no había salida. Sin embargo, no permitías que fluctuación alguna de mi pensamiento me apartaran de la fe. Por ella creía que existes, que tu substancia es inmutable, que cuidas de los hombres, que los juzgas, y que en Cristo, tu Hijo, Señor nuestro y en las Escrituras

santas que la autoridad de tu Iglesia recomienda, has establecido el camino de la salvación humana hacia aquella vida que ha de venir después de esta muerte. Puestos a salvo estos principios y consolidados de manera inquebrantable en mi alma, investigaba febrilmente la procedencia del mal. ¡Qué dolores de parto había entonces en mi corazón! ¡Qué gemidos, Dios mío! Y allí estaban tus oídos, sin que yo lo supiera. Y como buscaba intensamente en silencio, las calladas congojas de mi alma eran grandes voces que se elevaban hasta tu misericordia. Lo que yo padecía lo sabías Tú, no un hombre. Porque ¿cuánto era lo que mi lengua comunicaba a los oídos de mis íntimos? ¿Acaso resonaba en ellos todo el tumulto de mi alma que ni el tiempo ni mi boca bastaban para expresar? Todo entero, sin embargo, llegaba a tu oído el rugido de mi corazón gimiente, ante ti estaba mi deseo, pero la luz de mis ojos no estaba conmigo.[17] Esa luz estaba dentro y yo fuera; no estaba en un lugar. Yo tendía a las cosas que ocupan lugar y no encontraba allí el sitio del descanso. Ellas no me acogían de manera que pudiera decir: "¡Basta, ya está bien!", pero tampoco me dejaban volver adonde estuviese completamente bien.[18] Yo era superior a ellas, pero inferior a ti. Tú eras para mí gozo verdadero, de estar yo sujeto a ti, como Tú sujetaste a mí las cosas que creaste inferiores a mí. Éste era el equilibrio justo y el centro de mi salvación, que yo permaneciera a imagen tuya y, sirviéndote a ti, dominara mi cuerpo. Pero como yo me erguía con orgullo contra ti, y "me lanzaba contra mi Señor detrás del escudo de mi dura cerviz", aun esas cosas débiles se alzaron sobre mí y me agobiaban, sin darme descanso ni respiro.[19] Ellas mismas me asaltaban por todas partes, en tropel y confusamente, cuando las miraba. Y, cuando pensaba, eran las imágenes de los cuerpos las que se oponían a que yo volviera, como diciéndome: "¿Adónde vas, indigno y sucio?" Todo esto había brotado de mi herida, porque "has humillado al soberbio como a un herido".[20] Mi inflamación me separaba de ti y, con el rostro completamente hinchado, cerraba mis ojos.

VIII. 12. Pero Tú, Señor, permaneces eternamente, y no te enojas para siempre con nosotros. Tuviste misericordia de lo que es tierra y ceniza y quisiste reformar mi deformidad ante tus

ojos. Con estímulos internos me acosabas para que estuviera inquieto, hasta que ante mi mirada interior Tú fueras una certeza. Mi inflamación cedía bajo la oculta mano de tu medicina, y la visión turbada y entenebrecida de mi mente iba sanando día tras día con el punzante colirio de saludables dolores.

IX. 13. Primero quisiste mostrarme hasta qué punto resistes a los soberbios y das la Gracia a los humildes, y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrado a los hombres el camino de la humildad, desde el momento en que tu "Verbo se hizo carne y habitó entre los hombres". Me procuraste a través de un hombre henchido de orgullo desmedido, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín.[21] En ellos leí, no ciertamente con estas palabras pero con idéntico sentido y con el apoyo de múltiples y variadas razones, que en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios. Todas las cosas fueron hechas por Él y sin Él nada ha sido hecho. Lo que ha sido hecho es vida en Él; y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la comprendieron.[22] Pero que el alma del hombre, aunque da testimonio de la luz, no es, sin embargo, ella misma la luz, sino el Verbo, Dios; que Él es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; que Él estaba en este mundo, y que el mundo no lo reconoció; que Él vino a los suyos y los suyos no lo recibieron y que a todos los que lo recibieron les dio el poder de hacerse hijos de Dios, creyendo en su nombre, todo esto no lo leí allí.[23]

14. Además leí allí que el Verbo, Dios, no nació de la carne, ni de la sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de la carne, sino de Dios. Pero que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, eso no lo leí allí. Encontré en aquellos libros, dicho de diversas y múltiples maneras, que, siendo de la forma del Padre, el Hijo no consideró una usurpación ser igual a Dios, porque es por naturaleza lo mismo. Pero que se anonadó a sí mismo, tomando la forma del siervo, que se hizo semejante a los hombres, que fue reconocido como hombre por su aspecto, que se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz, y que por eso Dios lo elevó de entre los muertos y le dio un nombre que está sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús se

doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos y toda lengua confiese que el Señor Jesús está en la gloria de Dios Padre, eso no lo contienen aquellos libros. En ellos se dice también que, antes de todos los tiempos y por encima de todos los tiempos, permanece inmutable tu Hijo unigénito, coeterno contigo, que para ser felices las almas reciben de su plenitud, y que adquieren sabiduría, renovándose gracias a la participación de la Sabiduría que reside sólo en sí misma. Pero que murió en el tiempo por los impíos y que Tú no perdonaste a tu único Hijo, sino que lo entregaste por todos nosotros, eso no está allí. Porque ocultaste estas cosas a los sabios y las revelaste a los pequeños, para que acudieran a Él los que luchan y están abrumados y Él los alivie, porque es manso y humilde de corazón y guía a los mansos en la justicia y enseña a los bondadosos sus senderos, viendo nuestra humildad, nuestro trabajo y perdonando todos nuestros pecados. Pero, los que empinándose sobre la plataforma de una doctrina que se proclama más sublime, no lo escuchan cuando dice: "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón y encontraréis descanso para vuestras almas", ésos no lo glorifican como a Dios ni le dan gracias, sino que se disipan como humo en sus pensamientos y se oscurece su insensato corazón; ésos, diciendo que ellos son sabios, se vuelven necios.[24]

15. Por eso, leía yo allí también la gloria de tu incorrupción transformada en ídolos y simulacros diversos, a semejanza de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y serpientes. Se puede ver allí aquel manjar de Egipto por el que Esaú perdió la primogenitura.[25] Porque el pueblo primogénito, volviendo su corazón hacia Egipto, honró en tu lugar la cabeza de un cuadrúpedo, inclinando tu imagen, es decir su alma, ante la imagen de un becerro comiendo hierba. Estas cosas hallé allí, pero no comí de ellas. Pues quisiste, Señor, sacar de Jacob el oprobio de su inferioridad, para que el mayor sirviera al menor, y llamaste a los gentiles a tu heredad. También yo venía de los gentiles a ti y fijé mi mirada en el oro que quisiste que tu pueblo sacara de Egipto, porque tuyo era, dondequiera que estuviese.[26] Dijiste a los atenienses a través de tu Apóstol, que en ti vivimos, nos movemos y somos, como dijeron también algunos de sus autores. Por cierto, esos libros provenían de allí.[27] No presté atención a los ídolos de los

egipcios, a los que ofrecían sacrificios con tu oro aquellos que transformaron la verdad de Dios en mentira y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar de al Creador.[28]

X. 16. Amonestado por aquellos libros a volver a mí mismo, entré en lo más íntimo de mí, guiado por ti, y pude hacerlo porque Tú te convertiste en mi auxilio.[29] Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que fuese. Sobre ese ojo de mi alma, sobre mi mente, vi una luz inmutable, no la común y visible a toda carne, ni una luz de este género pero más grande, como si resplandeciera más y más claramente y lo llenara todo con su intensidad. No era esa luz sino otra cosa, muy distinta de todas; ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua, ni como el cielo sobre la tierra. Estaba sobre mí por ser superior, porque ella me hizo, y yo era inferior porque por ella fui hecho. Quien conoce la verdad conoce esa luz, y quien la conoce, conoce la eternidad.[30] La caridad la conoce. ¡Oh eterna verdad, verdadera caridad, cara eternidad! Eres Tú, Dios mío, por ti suspiro día y noche. Cuando te conocí por primera vez, Tú me elevaste para hacerme ver que había algo que ver y que todavía no estaba yo en condiciones de ver. Deslumbraste la debilidad de mi vista resplandeciendo con intensidad sobre mí, y me estremecí de amor y de espanto. Y descubrí que estaba lejos de ti, en la región de la desemejanza,[31] como si oyese tu voz desde lo alto: "Soy alimento de grandes: crece y me comerás. Tú no me mudarás en ti, como lo haces con el alimento de tu carne sino que te mudarás en mí". Y supe que "por causa de la iniquidad corregiste al hombre e hiciste que se secara mi alma como tela de araña".[32] Y me dije "¿Acaso no es nada la verdad por el hecho de no hallarse difundida por espacios de lugares finitos ni infinitos?" Y exclamaste de lejos: "Al contrario, Yo soy el que soy".[33] Y oí, como se oye en el corazón. Ya no tenía ningún motivo para dudar. Más fácilmente dudaría de mi propia existencia que de la existencia de la verdad que se descubre comprendiéndola a través de lo creado.

XI. 17. Examiné las demás cosas que son inferiores a ti y vi que ni son absolutamente, ni absolutamente no son. Son, cier-

tamente, ya que por ti son; pero no son, puesto que no son lo que eres Tú. Porque lo que de modo inmutable permanece existe verdaderamente. Mi bien es adherir a Dios, porque, si no permanezco en Él, tampoco podré permanecer en mí. En cambio, Él, "permaneciendo en sí, renueva todas las cosas". Tú eres mi Señor, porque no necesitas de mis bienes.[34]

XII. 18. Y me fue manifiesto que son buenas las cosas que se corrompen. No podrían corromperse si fuesen sumamente buenas, pero tampoco podrían corromperse si no fuesen buenas: si fueran bienes sumos, serían incorruptibles; si no fueran bienes, no habría en ellas nada que corromperse. Pues la corrupción daña, y no dañaría si no disminuyera un bien. Así pues, o bien la corrupción no daña, lo cual no es posible, o bien –y esto es lo verdadero– todas las cosas que se corrompen pierden un bien. Si fueran privadas de todo bien, no existirían absolutamente. Pues, si siguieran existiendo, al no poder ya corromperse, serían mejores que antes por permanecer incorruptibles; pero ¿puede haber afirmación más monstruosa que decir que, con la pérdida de todo bien se hacen mejores las cosas? Luego, si se las priva de todo bien, ya no existirán. Por tanto, mientras existen, son buenas. Cualquier cosa que exista es buena.[35] Y aquel mal, por cuya procedencia me preguntaba, no es una substancia, porque, si lo fuera, sería un bien. Sería, en efecto, o una substancia incorruptible –un gran bien, ciertamente– o una substancia corruptible que, si no fuera buena, no podría corromperse. Así vi y me fue manifiesto que Tú eres el autor de todos los bienes y no hay ninguna substancia que no hayas hecho. Y, puesto que no hiciste iguales todas las cosas, si ellas existen, es porque es porque cada una es buena, y todas juntas, muy buenas. Pues hizo nuestro Dios todo el conjunto de cosas muy bueno.

XIII. 19. Para ti no hay absolutamente ningún mal, y no sólo para ti, tampoco lo hay para el conjunto de tu creación, porque no hay algo que desde fuera irrumpa y corrompa el orden que le impusiste.[36] No obstante, en las partes de lo creado, hay algunas que, por no convenir con otras, se juzgan malas. Pero

como esas mismas cosas convienen con otras distintas, también son buenas, además de serlo en sí mismas. Todos esos elementos que no convienen entre sí, convienen con la parte inferior del universo que llamamos "tierra". Ésta tiene el cielo nublado y ventoso que le es apropiado. Lejos de mí decir ya: "¡Ojalá no existieran estas cosas!". Pues, aunque yo pudiera verlas únicamente a ellas, podría, por supuesto, desear otras mejores, pero aun por éstas solas debiera alabarte. Porque realmente digno de alabanza te muestran sobre la tierra los dragones y todos los abismos, el fuego, el granizo, la nieve, el hielo, los vientos de la tempestad que cumplen tu palabra, los montes y todas las colinas, los árboles frutales y todos los cedros, las bestias y todos los ganados, los reptiles y las aves; que los reyes de la tierra y todos los pueblos, los príncipes y todos los jueces, los jóvenes y las doncellas, los ancianos y los pequeños alaben tu nombre.[37] Pero, dado que también en los cielos se te alaba, que te alaben, Dios nuestro, en las alturas todos tus ángeles y todas tus potestades, el sol y la luna, todas las estrellas y la luz, los cielos de los cielos y las aguas que están sobre los cielos, que alaben tu nombre.[38] Ya no deseaba mejores las cosas, porque todas las abarcaba con mi pensamiento. Las superiores son, claro está, mejores que las inferiores, pero con más sólido juicio estimaba que todas juntas son mejores que las superiores solas.

XIV. 20. No hay sano juicio en aquellos que desaprueban algo de tu creación, como no lo había en mí cuando desaprobaba mucho de lo que hiciste.[39] Y como mi alma no osaba desaprobar a mi Dios, no quería reconocer que era tuyo lo que le desagradaba. De allí se fue tras la opinión de las dos substancias y no descansaba y decía cosas extrañas. Y volviendo de ella, se había fabricado un dios esparcido por los infinitos espacios de todos los lugares, y consideraba que ése eras Tú y lo había colocado en su corazón, haciéndose otra vez templo de su ídolo, lo que es abominable para ti. Pero, después de haber tomado Tú entre tus brazos la cabeza de este ignorante y de haber cerrado mis ojos, para que no vieran la vanidad, se calmó un poco y se adormeció mi locura. Entonces, desperté en ti y te vi infinito de otra manera, y esta visión no provenía de la carne.

XV. 21. Y miré las demás cosas y vi que te deben el ser y que el conjunto de las cosas finitas está en ti, pero de manera diferente a como se está en un lugar; están en ti porque Tú eres el que las sostiene con la mano a todas en la verdad. Y vi que todas son verdaderas en cuanto que existen; nada es falso sino en cuanto que se cree existente lo que no es. Y vi también que cada una de las cosas no sólo conviene a su lugar sino también a su tiempo. Y que Tú, que eres el único eterno, no has comenzado a obrar después de innumerables espacios de tiempo, porque todos ellos, los pasados y los futuros, no pasarían ni vendrían sino porque Tú obras y permaneces.[40]

XVI. 22. Y comprendí por experiencia que no hay que sorprenderse de que al paladar enfermo le sea desagradable el pan que sabe bien al sano, y que para los ojos enfermos sea odiosa la luz, tan amable para los puros. Si hasta tu justicia desagrada a los inicuos, mucho más la víbora y el gusano que hiciste buenos y concordantes con las partes inferiores de tu creación. Con esas partes concuerdan los mismos inicuos en cuanto son más desemejantes a ti; por el contrario, mejor concuerdan con las superiores en cuanto más se te asemejen. Y me pregunté qué es la iniquidad, y no encontré una substancia, sino la perversidad de una voluntad que se desvía de la suprema substancia, de ti, Dios, hacia las cosas más bajas, arrojando de sí lo más íntimo e inflamándose por fuera.[41]

XVII. 23. Me admiraba de que ya te amara a ti y no a un fantasma en tu lugar. Pero no era estable en el goce de mi Dios. Arrebatado hacia ti por tu belleza, enseguida me arrancaba de ti mi propio peso, y me precipitaba gimiendo sobre las cosas. Ese peso era la costumbre carnal. Pero conmigo quedaba tu memoria y no dudaba en modo alguno de que había alguien a quien unirme, pero a quien no estaba yo en condición de adherir. Porque "el cuerpo, que se corrompe, vuelve pesada al alma y la morada terrena deprime al espíritu con una multitud de pensamientos". Estaba segurísimo de que, desde la constitución del mundo, "a través de lo creado se vuelve inteligible lo invisible que hay en ti,

hasta tu mismo sempiterno poder y tu divinidad".[42] Pues al buscar la razón por la que yo aprobaba la belleza de los cuerpos, tanto celestes como terrenos, al buscar qué había en mí para juzgar rápida y cabalmente las cosas mutables, cuando decía "Esto debe ser así; aquello, no", al buscar por qué juzgaba cuando así juzgaba, encontré, sobre una inteligencia mutable, la inmutable y verdadera eternidad de la verdad. Y fui ascendiendo gradualmente,[43] desde los cuerpos hasta el alma que siente a través del cuerpo; de allí hasta esa fuerza interior a la que los sentidos corporales llevan el mensaje de las cosas exteriores, y que también tienen las bestias; de ahí a la potencia racional, a la que corresponde juzgar lo recogido por los sentidos del cuerpo. Esta potencia, reconociéndose también mutable en mí, se elevó hasta su propia inteligencia y separó el pensamiento de la costumbre. Así, se sustrajo al enjambre de imágenes contradictorias, para encontrar de qué luz estaba bañada cuando sin dudarlo proclamaba que lo inmutable se ha de preferir a lo mutable, y de dónde le venía el conocimiento de lo inmutable mismo. Porque, si no lo conociera de algún modo, de ninguna manera lo antepondría a lo mutable con tanta certeza. Y llegó a lo que es, en un golpe de vista trepidante. Fue entonces cuando descubrí que, "a través de lo creado se vuelve inteligible lo invisible que hay en ti". Pero no fui capaz de fijar allí mi vista y, herida de nuevo mi debilidad, volví a lo de siempre, no trayendo conmigo sino un amante recuerdo que me llevaba a desear un manjar, como si lo hubiera olido pero no pudiera comerlo.

XVIII. 24. Y buscaba yo el medio de adquirir la fortaleza que me volviera capaz de gozar de ti. Pero no había de hallarlo hasta que no me abrazara al mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo, el que es sobre todas las cosas el Dios bendito por los siglos. "Él llama y dice: "Yo soy el camino, la verdad y la vida". Él mezcla con carne el alimento que yo no podía tomar, porque el Verbo se hizo carne, para que tu Sabiduría, con la que creaste el universo, fuera leche para nuestra infancia.[44] No era yo lo bastante humilde como para poseer a mi Dios, el humilde Jesús, ni sabía de qué es maestra su debilidad. Pues tu Verbo, la eterna verdad que se yergue por encima de las partes más

altas de tu creación, eleva hasta sí a quienes son sus súbditos. Pero, en las partes más bajas, se edificó una humilde morada con nuestro fango, por medio de la cual hacer descender desde sí mismos a los que debían sometérsele y atraerlos hacia Él, sanando la inflamación de aquéllos y nutriendo su amor. Lo hizo para que confiados en sus propias fuerzas, no fueran más lejos, sino para que, al contrario, se hicieran débiles, viendo ante sus pies débil a la divinidad por haber participado de nuestra túnica de piel.[45] Lo hizo para que, cansados, se postren ante ella y, al levantarse ésta, los eleve consigo.

XIX. 25. Pero yo pensaba otra cosa. Sobre Cristo, mi Señor, sentía tan sólo lo que se siente de un hombre de eminente sabiduría, al que nadie puede igualar. Sobre todo, porque, nacido extraordinariamente de una virgen, como ejemplo de menosprecio de las cosas temporales para alcanzar la inmortalidad, me parecía haber merecido, de la divina solicitud para con nosotros, una máxima autoridad de magisterio.[46] Pero qué misterio encerraba el Verbo hecho carne, eso, ni siquiera podía sospecharlo. Solamente sabía las cosas que de Él transmiten los escritos, que comió, bebió, durmió, caminó, se alegró, se entristeció, conversó, que aquella carne no se había unido a tu Verbo sino a un alma y a una mente humana. Esto lo sabe todo aquel que sabe de la inmutabilidad de tu Verbo, como yo ya la conocía, en la medida en que podía, sin albergar acerca de esto la menor duda. Porque, en verdad, mover unas veces los miembros del cuerpo a voluntad y no moverlos otras, experimentar ahora un sentimiento y no experimentarlo luego, expresar en un momento por medio de los signos de las palabras sabias doctrinas y en otro permanecer en silencio, todo esto es propio de un alma y de una mente mutables. Si estas cosas se hubiesen escrito falsamente de Él, también todo lo demás quedaría invalidado por la mentira, y no restaría en aquellos libros esperanza alguna de salvación para el género humano. Pero como es verdad lo que está escrito, reconocía yo en Cristo a un hombre completo y no sólo el cuerpo de un hombre, ni sólo un alma unida a un cuerpo pero sin espíritu.[47] Sin embargo, juzgaba que este mismo hombre debía ser antepuesto a los demás, no porque fuera la verdad en persona, sino en virtud de la

excelencia de su naturaleza humana y por una más perfecta participación en la sabiduría. Alipio, en cambio, pensaba que los católicos, al creer en un Dios revestido de carne, creían que en Cristo existían Dios y la carne, y juzgaba que a Él no le atribuían alma y espíritu de hombre. Y, como Alipio estaba convencido de que todas las cosas escritas que nos han llegado de Él no las puede llevar a cabo sino una criatura vital y racional, se encaminaba muy lentamente a la fe cristiana. Pero después, cuando advirtió que ése es el error de los herejes apolinaristas, concordó con la fe católica, alegrándose de ello. Yo, en cambio, reconozco haber comprendido bastante más tarde de qué manera la verdad católica difiere de la falsedad de Fotino a proposito de "El Verbo se hizo carne". En realidad, la refutación[48] de los herejes pone en relieve el sentir de tu Iglesia y lo que tiene por sana doctrina. Fue conveniente, pues, que también hubiera herejes para que los hombres de virtud probada se manifestaran entre los débiles.[49]

XX. 26. Entonces, leídos aquellos libros de los platónicos, después de haber sido amonestado por ellos a buscar la verdad incorpórea, percibí las cosas invisibles de ti, que se vuelven inteligibles a través de las creadas. Cuando hube comprendido, a fuerza de rechazos, qué era lo que no se me permitía contemplar por las tinieblas de mi alma, estuve seguro de que existes y de que eres infinito, sin difundirte, sin embargo, por lugares finitos ni infinitos. Y de que eres verdaderamente, porque siempre eres el mismo, en lugar de convertirte en otro, o de cambiar en alguna parte o por algún movimiento, mientras que todas las demás cosas derivan de ti, por esta sola prueba decisiva: que existen. Estaba seguro de todo esto, pero era demasiado débil para gozar de ti. Charlaba mucho yo sobre esto, como si fuera un perito, y, de no haber buscado en Cristo, nuestro Salvador, tu camino, no hubiera sido un perito sino un perecido. Pues ya había comenzado a querer parecer sabio, lleno como estaba de mi propio castigo, y no lloraba; por añadidura, estaba henchido de conocimiento. ¿Dónde estaba, pues, esa caridad que edifica sobre el fundamento de la caridad, que es Cristo Jesús? ¿Cuándo me la hubieran enseñado esos libros? Creo que quisiste que yo tropezara con ellos antes de meditar sobre tus Escrituras con el fin de grabar en mi memoria la

impresión que hicieron en mí, para que, después de haberme amansado en tus libros y de haber restañado mis heridas bajo el cuidado de tus dedos, yo discerniera y percibiese la diferencia que hay entre la presunción y la confesión, entre quienes ven hacia dónde se debe ir pero no saben por dónde, y el que es el camino que lleva no sólo a divisar la patria bienaventurada sino también a habitarla. Porque, si primero yo hubiera sido instruido en tus Sagradas Escrituras y en su frecuentación hubiera saboreado tu dulzura, y después hubiera dado con aquellos libros, tal vez, o me hubieran arrancado del fundamento de la piedad, o, de haberme mantenido en aquel afecto saludable del que fuera impregnado, hubiera creído que ese afecto también podía nacer de aquellos libros, si sólo éstos hubiera estudiado.

XXI. 27. Así pues, me precipité con la mayor avidez sobre la venerable pluma de tu Espíritu, y con preferencia a todas las Escrituras, sobre las del apóstol Pablo.[50] Y se desvanecieron todas aquellas cuestiones en las cuales me había parecido una vez que se contradecía y que el texto de su discurso no concordaba con los testimonios de la Ley y los Profetas. Se me descubrió el único rostro de las palabras puras, y aprendí a exultar con temblor. Me puse a leer y encontré que todo cuanto había leído allí de verdadero, aquí estaba dicho con el apoyo de tu gracia. Así, que el que ve no se gloríe, no ya de lo que ve sino del poder ver, como si nada hubiese recibido, pues, ¿qué tiene que no haya recibido? Que no sólo sea estimulado a verte a ti, que eres siempre el mismo, sino que también sea sanado para retenerte. Que el que no puede ver de lejos, transite, sin embargo, el camino por el que puede llegar y ver y poseer. Porque, aunque se deleite el hombre en la ley de Dios según el hombre interior, ¿qué hará de aquella otra que lucha en sus miembros contra la ley de su mente y que lo tiene cautivo en ellos, bajo la ley del pecado?[51] Tú eres justo, Señor; nosotros, en cambio, hemos pecado, hemos cometido iniquidad, hemos actuado impíamente, y tu mano ha pesado sobre nosotros. Con justicia fuimos entregados al diablo, antiguo pecador, al príncipe de la muerte, que persuadió a nuestra voluntad para que se hiciera semejante a la suya, con lo cual no permaneció en tu verdad. ¿Qué hará el hombre miserable? ¿Quién lo librará de su cuerpo de su muerte sino tu gracia, por medio de Jesucristo, nuestro Señor,

que Tú engendraste coeterno y creaste en el comienzo de tus caminos? El príncipe de este mundo, sin encontrar nada en Él que fuera digno de muerte, le dio muerte, con lo que fue abolido el decreto que había contra nosotros. Esto no lo contienen aquellos escritos. No tienen esas páginas el rostro de esta piedad, las lágrimas de la confesión, ni tu sacrificio, ni el espíritu atribulado, ni el corazón triste y humillado, ni la salvación del pueblo, ni la ciudad desposada, garantía del Espíritu Santo, ni el cáliz de nuestro rescate. Nadie canta allí: "¿Acaso mi alma no habría de estar sujeta a Dios? De Él viene mi salvación. Él mismo es mi Dios, y mi salvación y mi amparo: ya no me debatiré más". Nadie escucha allí al que llama: "Venid a mí los que estáis cargados de trabajos". No se dignan aprender de Él, que es manso y humilde de corazón. Pues escondiste estas cosas a los sabios y prudentes y se las revelaste a los pequeños. Una cosa es ver desde una cima agreste la patria de la paz, sin encontrar el camino que conduce a ella, y esforzarse en vano por lo intransitable, en medio de los asaltos y asechanzas de los desertores fugitivos guiados por su príncipe, que es león y dragón; otra, mantenerse en el camino que conduce a esa patria, defendida por el cuidado del emperador celestial, donde no roban los que desertaron del ejército del cielo, pues la evitan como a un tormento. Todas estas cosas penetraban hasta mis entrañas de manera maravillosa, cuando leía al "más pequeño" de tus apóstoles, y consideraba, sobrecogido, tus obras.

Notas al Libro VII

[1] Sobre la división en edades humanas, tradicional en la época, véase I, nota 17. Establecido el contexto cronológico al que se refiere, lo primero que hace Agustín es reiterar la mayor dificultad que encontraba para la admisión del punto de vista cristiano sobre Dios: después de haber puntualizado su permanente rechazo de la antropomorfización maniquea por ser una perspectiva grosera sobre lo Absoluto, subsiste de su pasado maniqueísmo la imposibilidad de concebir una "realidad" –por la mediación ciceroniana, es de esta manera general y no técnica que se ha de leer aquí el término "*substantia*"– no ya dotada de una materia sutilísima sino completamente inmaterial. Nótese, pues, que la dificultad a la que alude es de índole claramente filosófica; es un planteo metafísico lo que lo encaminará a la solución. Al analizar retrospectivamente este tramo de su evolución, el hiponense advierte que la naturaleza

del obstáculo radicaba en la no proporción entre lo finito, como el pensamiento humano, y lo infinito, es decir, el ser divino.

[2] Respecto de la palabra "corazón" (*cor*), una de las palabras bíblicas que sugieren la interioridad anímica del hombre, en Agustín, indica, 1) en general, el poder propio de la conciencia humana de posar su atención en cualquier ámbito de la realidad, aunque dicho ámbito no esté físicamente presente al sujeto que atiende; de ahí que sea la sede de los más íntimos pensamientos. En sentido más específico, señala también: 2) la dimensión afectiva del alma; 3) la conciencia moral, en cuanto es la sede en y desde la que se elige el fin último, esto es, el norte por el que se guía toda vida humana. En lo que concierne a lo que se ha traducido por "visión" –también hubiera valido "penetración"– de la mente, el término agustiniano es "*acies*". Ahora bien, esta palabra en la literatura de Agustín significa la mirada que discierne la luz de las tinieblas, como él mismo señala en *En in Ps.* XVI, 8. Valiéndose de una analogía con la vista corporal, el hiponense llama *acies* o *acies mentis* a la capacidad intelectual del alma para circunscribir una idea y, en virtud de la *intentio*, fijar la atención en ella, distinguiéndola de las demás. En algunos pasajes, por ejemplo, en *De Trin.* VIII, 10, 14, parece conferirle casi la categoría de una facultad. El término ha pasado a algunos autores medievales de fuerte influencia agustiniana, como Hugo de San Víctor. Por lo demás, estas últimas líneas constituyen una suerte de implícita advertencia sobre la interferencia no válida de la imaginación en las cuestiones metafísicas (cf. nota 12, *in principio*).

[3] Esta idea presenta ciertos resabios de estoicismo. Recuerda el llamado "espacio matemático", o sea, la abstracción por la cual se concibe el espacio independientemente de todo cuerpo.

[4] Aquí está prefigurada la salida agustiniana al problema de esta concepción insatisfactoria de lo divino: recoger la atención dispersa en lo externo, aun cuando éste consista en un "puro espacio", para comenzar la re-flexión insoslayable de la *intentio* ("*nec mihimet ipsi vel ipse conspicuus*"). En efecto, sólo al darse esa reflexión sobre la intencionalidad o tensión interior del propio espíritu o *cor*, cuya existencia es indubitable, se descubre la absoluta inmaterialidad e inespacialidad de éste, con lo que se arriba a la conclusión de que puede existir al menos una realidad completamente inmaterial. Pero no se trata únicamente de la existencia del espíritu en cuanto realidad inmaterial; esa realidad es, a su vez, la que "produce" las imágenes, las ideas, las afecciones, todo aquello que hace a la vida propiamente humana.

[5] Lo que sigue es un ejemplo de la agudeza de este amigo de Agustín que éste mismo señaló ya al presentarlo: "encarnizado escrutador de las más difíciles cuestiones" (cf. VI, 10, 17). La argumentación de Nebridio apunta a poner de manifiesto consecuencias contradictorias de la fundamental afirmación maniquea sobre la lucha eterna entre el Principio del Bien y el del Mal. O este último puede dañar al primero o no puede hacerlo. En el primer caso, habría que admitir que el Principio del Bien no es incorruptible ni inmutable, lo

que el hiponense declara haber rechazado siempre. En el segundo caso, no se justifica suficientemente que dicho Principio deba entablar una lucha contra el Mal, indigna de Él, ya que, según las convicciones maniqueas, en ese combate, una parte de la sustancia divina debería corromperse al mezclarse con la naturaleza corruptible del alma humana, con el objeto de purificarla (cf. *De moribus man.* II, 12, 25). Se trata de lo que después se ha dado en llamar "teodicea". Dos son quizá los motivos más profundos de la adhesión juvenil del hiponense al maniqueismo: la simplicidad lineal y radical de la explicación que esta doctrina ofrecía acerca del mal, y el hecho de que exculpaba no sólo al hombre sino aun a Dios. Sin embargo, limitaba la potencia divina.

6 He aquí una de las razones por las que los maniqueos reivindicaban para sí el nombre de cristianos: de algún modo afirmaban la redención llevada a cabo por el Verbo encarnado. Pero, según se advierte aun en estas pocas líneas, lo hacían sobre una base muy diferente de la adoptada por el Cristianismo romano. Por cierto que Agustín no desmiente aquí ni la Redención ni el hecho de que el Hijo sea de la misma naturaleza que el Padre; lo que cuestiona es que la naturaleza divina pueda concebirse como corruptible. Cabe notar, además, que el hiponense por "Verbo" escribe "*Sermo*" y no "*Verbum*", voz que, como se sabe, fue elegida para mencionar a la segunda Persona trinitaria.

7 Retóricamente, Agustín dice que si, en su afán de resolver la cuestión del mal, sucumbiera a la tentación maniquea de comprometer a Dios en ella, él mismo se estaría volviendo malo, por incurrir mediante ese procedimiento en error y blasfemia. De hecho, como ya pudo entreverse, el planteo del maniqueísmo al respecto ponía de alguna manera la raíz del mal en lo externo al hombre; en el fondo, lo desvinculaba del problema, postulando el mal como algo que les adviene a los hombres por una suerte de derrota del Principio de la Luz, en su lucha con el de las Tinieblas. Pero hay que tener presente que una derrota significa un cambio. Así pues, para comenzar a resolver el problema del mal, al menos en el sentido de descartar lo que el mal *no* puede ser, el hiponense hace pie en una base que ya ha asentado en su espíritu de modo indubitable: la de la absoluta inmutabilidad divina.

8 El relato reconoce implícitamente el haber partido de un supuesto, quizá sugerido por la experiencia maniquea: el que da por sentado que el mal moral ha de tener una causa positiva. La definitiva solución que encontrará el hiponense es, en cambio, la de postular una causa negativa: el mal moral obedece a una defección, una carencia, una falta de la voluntad humana y no a un principio substancial. También en esto la solución será aportada por la metafísica. De todos modos, estas líneas trasuntan que no fueron menores los desvelos agustinianos por descifrar una cuestión cuya complejidad dará lugar a las largas reflexiones que se leen precisamente en el *De libero arbitrio.*

9 De extrema importancia es este paso que consiste en cambiar de sede la impostación del problema: de un poner en lo externo al hombre el mal que él comete se pasa a plantear la cuestión en su interioridad misma. Así, ahora el

sujeto del mal moral se reconoce en la voluntad. Falta, con todo, dar con la esencia de su mecanismo en una voluntad desordenada (cf. *De lib. arb.* I, 1-6). Por otra parte, es lugar común de la literatura agustiniana la identificación entre la certeza de existir y la experiencia de querer, entendido sobre todo como deseo radical de ser, y de ser en el bien.

[10] Se está describiendo el proceso que lleva del maniqueísmo al cristianismo. En ese pasaje, Agustín reconoce que la resolución del problema del mal moral remite a la del mal metafísico, cuestión de extrema dificultad, para la que necesitará el auxilio de otra formación filosófica: la del neoplatonismo. Con todo, antes de que las tesis neoplatónicas hagan su aparición en este proceso, el plano en el que avanzan sus búsquedas ya ha cambiado: del ético ha pasado al metafísico. Es en este terreno que Agustín deberá alcanzar el descubrimiento clave que lo pondrá en condiciones de acceder a la perspectiva cristiana: la noción de una realidad absolutamente inmaterial, superior, por tanto, a cualquier otra que sea material. Su reflexión sobre la superioridad metafísica de lo incorruptible respecto de lo corruptible lo prepara para ello. Nótese, por lo demás, no sólo el axioma de lo incorruptible como mejor –o mayor– de lo corruptible, sino también el supuesto que aquí subyace y que después el agustiniano Anselmo de Canterbury hará suyo: Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido. Ahora bien, aun antes de llegar a la noción de un Dios absolutamente inmaterial, otra mediación se hace necesaria: la reflexión sobre el alma.

[11] El hiponense hace estas últimas reflexiones desde su nueva cosmovisión, de base plotiniana, como se verá. De hecho, Plotino escribe en *En.* VI, 8, 13 que la voluntad de lo Uno es idéntica a su esencia. Sea de ello lo que fuere, dada la absoluta simplicidad divina, en Dios no sólo el ser y el querer son la misma cosa; también lo es el conocer. Así pues, basta que algo sea concebido por Él para que ese algo exista.

[12] En estas dificultades para concebir una realidad absolutamente inmaterial, aparece la mención de una facultad que constituye un obstáculo: la imaginación, gran aliada del historiador, pero enemiga del metafísico, al menos, en términos de filosofía clásica. En efecto, la imaginación siempre remite, en última instancia, a lo perceptible por los sentidos, esto es, a lo corpóreo. Todo el resto del párrafo parece aludir a otra concepción sobre el mal que circulaba en tiempos del hiponense, la propia de algunas corrientes platónicas del helenismo. Éstas veían el mal en la materia misma.

[13] Agustín reproduce las preguntas que lo asaltaban cuando aún quedaban, en su visión de la realidad trascendente, rastros de maniqueísmo. De ahí la confunsión entre tiempo muy largo, o aun infinito, y eternidad, que es cualitativamente algo distinto de él.

[14] El texto dice "*mathematicorum*", en alusión a los cálculos a través de los cuales se determina un horóscopo, (cf. IV, nota 4). Pero, como se vio, Agustín ya había abandonado la imputación del mal al determinismo astral. Por eso, es importante la acotación "también" con la que se abre este párrafo: confir-

ma que este momento del texto está dedicado a la revisión de las teorías acerca del mal que él fue descartando, después de largas reflexiones: a la refutación de la del maniqueísmo y de la del dualismo helénico platonizante, se añade en esta revisión el rechazo de la postulación del mal como algo que obedece a las conjunciones astrales. (Cf. *De Civ. Dei* V, 1-11).

15 Recuérdese lo dicho en el Estudio Preliminar sobre la evolución del pensamiento agustiniano, tan vinculada a la vocación polémica del hiponense. Ésta es una nueva prueba.

16 El hiponense vuelve a tratar el tema de Esaú y Jacob en *De div. quaest. ad Simplicianum* I, 2, 8 y en *De civ. Dei* V, 4. El caso de los hermanos mellizos cuyas vidas y avatares se revelan después muy diferentes será muy frecuente en las polémicas antiastrológicas propias de la Edad Media y, especialmente, del Renacimiento. Así, por ejemplo, aparece en el *Adversus astrologiam divinatricem* de Pico della Mirandola. Tanto la época de Agustín, que coincide con la del derrumbe del Imperio Romano, como la del Renacimiento, que asiste al desmoronarse de la cosmovisión medieval, son períodos de crisis profunda. Por consiguiente, en ellos se agudiza la angustia por la incertidumbre sobre el futuro; de ahí que durante tales épocas se exacerbe el interés por la astrología predictiva, llamada también *iudiciaria*, ya que una de las acepciones de "*iudicium*" es la "determinación de los astros". Por el contrario, en la concepción agustiniana, el destino de un hombre es producto de su naturaleza y, fundamentalmente, de su libre albedrío. las decisiones de éste van conformando su itinerario, el cual es visto *sub specie aeternitatis* por Dios mismo. A esta visión se la denomina con el equívoco término de "predestinación". No pocos especialistas han visto las *Confesiones* desde este ángulo.

17 Cf. *Sal* 37, 9.

18 Una vez más, se refiere a la dispersión o *distentio* en las cosas finitas, contingentes y corpóreas –es decir, las que ocupan lugar– en las que no halla la paz buscada, esto es, a Dios mismo (cf. IV, nota 23). El camino para encontrarlo es la vuelta a la interioridad en la *intentio* reflexiva, ya que en el fondo de la propia alma donde reside la iluminación. Pero aún no se había dado en él ese segundo movimiento. De hecho, usa aquí Agustín la expresión "*at ego intendebam ad ea quae locis continentur*". Las cosas temporales y corpóreas no le procuraban la paz anhelada y, no obstante, lo seguían atrayendo.

19 Cf. *Job* 15, 26. Todo este pasaje resume la concepción agustiniana acerca del desorden introducido en la Creación por falta que la humanidad, subsumida en Adán, cometió en él. Según el orden natural y originario establecido por el Creador, el hombre habría de estar por debajo de él, sobre la tierra, dominándola. A su vez, los aspectos inferiores del hombre, como la carne, habrían de seguir dócilmente a los superiores, como el espíritu. Al invertir la primera relación, fundante del equilibrio, es decir, al pretender Adán igualarse a Dios y no estar bajo Él, se alteran profundamente todas las demás. Así, se rompe el orden: la tierra se rebela, el hombre se dispone contra los demás, y sus

propias pasiones se vuelven indómitas ante el dominio que sobre ellas debe ejercer la razón. Esto es lo que explica la alusión al cuerpo en el presente pasaje. Cf. también *De Trin.* X, 5, 7; *De Gen. ad. man.* II,15-17 y 22.

[20] *Sal* 81, 11.

[21] Los historiadores se han dividido a la hora de identificar a este personaje: para algunos, se trata del contemporáneo de Agustín Manlio Teodoro, hombre político y filósofo de orientación neoplatónica; para otros, es Porfirio. La primera tesis parece encontrar mayor consenso. Sea de ello lo que fuere, la segunda cuestión es decidir qué autores son aquellos a los que el hiponense se refiere con el término "platónicos". En este sentido, se ha de recordar que la distinción entre platonismo y neoplatonismo obedece a épocas posteriores a las de Agustín que generalmente alude a ellos como "*recentiores philosophi nobilissimi quibus Plato sectandus placuit*". Nombra a Plotino, Porfirio, Jámblico y Apuleyo (cf. *De civ. Dei* VIII, 12). Se sabe que sólo leyó a los dos últimos después de su conversión; sobre los dos primeros, la crítica se inclina por las *Enéadas* de Plotino. Más importante aún en orden a la conformación del pensamiento agustiniano es el tercer problema: determinar qué "libros" –es decir, no sólo tratados, sino también capítulos o pasajes– concretamente llegaron a sus manos en esta ocasión. Los especialistas señalan los pasajes plotinianos de *Enéada* I, 6 y I, 8, que tratan del problema del mal y del de la belleza, respectivamente; III, 2 y 3, sobre la Providencia; V, 1-3, sobre las tres hipóstasis; VI, 6 sobre los números y VI, 9 sobre el Bien y lo Uno. Ya no quedan dudas acerca del conocimiento del hiponense de los dos primeros textos mencionados. Respecto de las obras del mismo Porfirio, no se tiene la misma seguridad, aunque se cree que pudo haber leído los tratados porfirianos sobre el regreso del alma y sobre la unidad de la doctrina de Platón y la de Aristóteles. De todos modos, esta lista da idea de la confluencia casi perfecta entre las preocupaciones filosóficas que el mismo Agustín ha revelado hasta aquí y la temática de estas obras que, por lo demás, en adelante subsistirá en su producción.

[22] Los pasajes plotinianos que más coinciden con éste, perteneciente al Prólogo del Evangelio de Juan, son *En.* V, 1, 6-7 y III, 2,16. Agustín vuelve a subrayar esa coincidencia en *De civ. Dei* X, 2.

[23] Después de haber indicado las coincidencias entre el Evangelio, especialmente el de Juan en su Proemio, y los textos neoplatónicos, el hiponense se ocupa de marcar las diferencias. Éstas no eran desconocidas para cristianos y neoplatónicos. De hecho, el mismo Plotino es discípulo del cristiano Ammonio Saccas y condiscípulo de Orígenes, uno de los más grandes nombres de la Patrística griega. El entusiasmo agustiniano ante el encuentro con estos textos neoplatónicos obedece al hecho de que éstos planteaban, por así decir, una metafísica trinitaria, la cual, además, ofrecía respuestas a las preguntas que lo acuciaban por entonces. Pero una filosofía no es una fe, y, por propia declaración, la del hiponense ya había arraigado en él. Por eso, reivindica su convicción acerca de lo central del Cristianismo, la encarnación del Verbo en Cristo.

Es probable que la reflexión sobre las diferencias teóricas entre neoplatonismo y Cristianismo haya sido llevada a cabo en diálogo con Simpliciano, quien aparecerá en breve en el relato de *Confesiones*.

24 El texto parece remitir a *Fil.* 2, 6-11. Los dogmas a los que se hace referencia son centrales: 1) coeternidad del Hijo y del Padre, 2) unidad de naturaleza y distinción de Personas divinas, 3) condición humana real de Cristo, 4) unión de las dos naturalezas, humana y divina, en la persona de Cristo, 5) adoración que le es debida en cuanto Señor. Este párrafo y el que sigue constituyen una prueba, difícil de refutar, contra el enfoque interpretativo que ve en Agustín un autor más neoplatónico que cristiano. La perspectiva histórica debería ser más bien inversa: el hiponense es, primero, un cristiano; en segundo término, es un cristiano que se valió de tesis neoplatónicas, más allá de la soberbia que atribuye, anecdóticamente, a sus autores. Lo hizo para formular algunos de los principios del Cristianismo y para explicarse problemas filosóficos, como el del mal, en el marco de su fe. Al elaborar esa inmensa síntesis, se convierte en la más grande autoridad de la Teología cristiana que, de aquí en más, llevará su sello. En lo que hace al campo teológico, su obra no es, pues, la de un "Plotino bautizado" sino, una vez más, la de un teólogo que se sirvió -por lo demás, ocasionalmente- del neoplatonismo (cf. XI, nota 21).

25 Todo el pasaje es una alusión a ciertos cultos idolátricos que hacían los neoplatónicos de las divinidades inferiores, no obstante reconocer la unidad divina, razón esta última por la que Agustín los prefiere (cf. *De civ. Dei* VIII, 10, 1). Es fama, por ej., que Plotino rendía un culto particular a Apolo. El hiponense compara esa idolatría con la de los hebreos que, durante el éxodo de Egipto a Palestina, adoraron como simulacro un becerro de oro, rastro del ídolo egipcio. Confronta también esa acción del pueblo elegido, que se degrada, con la de Esaú que vendió sus derechos de primogenitura a Jacob por un plato de lentejas. Así pues, Esaú representa en el texto a los hebreos y Jacob a los gentiles. Cabe añadir, para comprender la alusión que aquí se hace al manjar, que la calidad de las lentejas egipcias era famosa en la Antigüedad (cf., por ejemplo, Virgilio, *Georg.* I, 228), cosa que Agustín reitera en *En. in Ps.* 46, 6.

26 La imagen del oro representa aquí los elementos de verdad -por tanto, divinos- contenidos en las doctrinas paganas como, en este caso, el neoplatonismo. En el Antiguo Testamento se lee que, por mandamiento de Dios, al abandonar Egipto en busca de la tierra prometida, los hebreos transportaron la vajilla preciosa. Agustín se extiende sobre esto en *De doctr. christ.* II, 40, 61.

27 Cf. *Hch* 17, 28, pasaje que se reencuentra casi literalmente en Plotino, *En.* VI, 9, 9, 7-11. La última línea de este período ha sido muy discutida. Hay quienes han señalado que Plotino era oriundo de Egipto y que esta expresión agustiniana aludiría a su doctrina, generada en dicha tierra.

28 Cf. *Rom* 1, 25.

29 Da comienzo aquí el segundo movimiento, el de la *intentio*. Como su-

cede con el esclavo que se libera y sale de la caverna en la alegoría platónica, la visión del ojo del alma, es decir, la razón, está al principio disminuída por falta de hábito a la luz; de ahí que Agustín diga una línea después "como quiera que el ojo se encontrara", esto es, cualesquiera fueren sus condiciones.

30 Anuncia aquí que lo que ha de encontrar en el movimiento de la *intentio* nada tiene que ver con lo corpóreo, lo contingente y lo temporal; de hecho, subraya las notas contrarias que posee esa realidad divina, a la que metafóricamente denomina "luz". Ésta será el eje central de su doctrina sobre el conocimiento, la célebre doctrina de la iluminación: es "el Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo". Nótese, por otra parte, que el otro gran protagonista en este segundo movimiento es el alma, y que Agustín, al decir que esa luz "lo hizo", se refiere sólo a ella, porque, desde una posición básicamente neoplatónica, reduce al hombre a su alma.

31 La expresión *"regio dissimilitudinis"*, región de desemejanza, ha sido largamente utilizada, especialmente, durante el siglo XII, por Guillermo de Saint-Thierry y Bernardo de Clairvaux, siendo, además, muy propia de la literatura ascética posterior. Su origen se suele atribuir a Plotino (cf. *En.* I, 8, 13), pero tiene su última raíz en Platón (cf. *Pol.* 273 d) y se reencuentra en Atanasio, Eusebio de Cesárea, Proclo y Simplicio. Con todo, la gran diferencia entre la concepción agustiniana de la *regio dissimilitudinis* y la de otros neoplatónicos consiste en que para éstos, por ej., para Plotino, el alma cae en la región de la desemejanza cuando se encarna y queda prisionera de las realidades sensibles que son inferiores a ella. En cambio, como se ve, el hiponense usa esta expresión para señalar un movimiento, si se quiere, inverso: cuando el alma se vuelve a Dios y comienza a entrever el Ser divino, percibe el abismo de diferencia, ontológicamente radical, que la separa de Él. Es el descubrimiento de ese abismo de la *"regio dissimilitudinis"* lo que espanta por su inconmensurabilidad. Sobre la base de esta desemejanza ontológica se instaura la otra, la causada por el pecado. (cf. *Sermo* 7, 7). Aquí, con esta fórmula, se subrayan dos notas: la contingencia del hombre y la lenta dificultad de su ascenso en la contemplación (cf. II, nota 23).

32 *Sal* 38, 12.

33 Para comprender este pasaje hay que tener en cuenta, en primer lugar, la clásica identificación entre Dios –o lo Absoluto, o lo divino– y la Verdad. En segundo término, y sean cuales fueren los matices de la ardua interpretación de este versículo (*Ex.* 3, 14), es indudable que se procede allí a la identificación de Dios con la plenitud del Ser o aun del Estar. Al comentar el *"Ego sum qui sum"*, Agustín reitera que, comparadas con Dios, que realmente es en cuanto inmutable, pareciera que todas las criaturas mutables no existieran. Y añade que Platón subrayó con particular fuerza esta verdad (cf. *De civ. Dei* VIII, 9).

34 La cita es de *Sab* 7, 27. Después de haberse asomado al abismo de la plenitud del Ser divino y de haber advertido Agustín su propia pertenencia a la "región de la desemejanza", en todo este párrafo traduce esa diferencia en términos

metafísicos. Compara, pues, la absoluta inmutabilidad del Ser, idéntico a sí mismo, con la precariedad ontológica de las cosas creadas. Éstas, en la medida en que sólo han recibido su ser relativo, con el que no se identifican, pueden perderlo y de hecho lo pierden. La razón última de su mutabilidad, es decir de la copresencia de ser y no ser que hay en las cosas, radica en su doble procedencia: de un lado, vienen del Ser, puesto que tienen su causa en el Creador; de otro, fueron hechas de la nada, vale decir, del no ser. Esto incluye también al hombre quien, a diferencia de lo que no está dotado de conciencia, puede adherir, entre esos dos polos, al positivo, y afirmar así su propia existencia.

35 Cf. II, nota 18 *in principio* y III, nota 19. A través de este razonamiento, Agustín identifica ser y bien, o sea, el hecho de existir con lo bueno. Cuanto mayor sea la jerarquía ontológica de una cosa, será un bien mayor. Así, por ejemplo, una planta, al tener vida vegetativa, está dotada de un nivel de ser más rico que el de una piedra y, por tanto, es mejor que ésta, aunque la planta sea venenosa y la piedra un diamante: se trata del valor ontológico de las cosas en sí mismas y no para el hombre. Al mismo tiempo, esta identificación entre ser y bien confiere el principio de solución al problema del mal: si todo el bien es contenido por el ser, el mal no *es*. Esto no significa que no exista, sino que existe a manera de falta, ausencia o defección. Al no tener una existencia positiva, no responde a un principio, con lo cual el dualismo maniqueo queda definitivamente superado: dada la identificación mencionada, sólo Dios, Bien por excelencia, queda como único principio de la realidad.

36 He aquí la palabra clave de este párrafo: *ordo* (orden). Se trata, por cierto, del orden natural de las cosas y no del impuesto artificialmente por el hombre. En efecto, el orden es una perfección y contribuye a hacer que una substancia sea buena; más aún, mejor que otra: de hecho, para retomar el ejemplo de la nota anterior, el orden de una planta, su constitución intrínseca, es más complejo, superior al de una piedra. El orden universal, es decir, el de todo lo creado en su conjunto, tiene un nivel máximo de complejidad y es, por tanto, óptimo. Esto no significa que, para el hombre, no haya algunos aspectos de ese orden universal que puedan resultarle nocivos o malos, como en el ejemplo aludido de la planta perjudicial. No obstante, ella cumple una función en el equilibrio natural. La concepción agustiniana del universo es, pues, musical, en el sentido de que aquellos silencios, los puntos oscuros que en él aparecen como males, contribuyen a la belleza de la sinfonía que conforma el conjunto.

37 Todo el período evoca parte del *Sal* 148. Más allá de él, este "¡Aleluya!" agustiniano se ha definido como "una colosal coreografía cósmica". Se construye sobre la base de una figura retórica, el "elenco", que consiste en simular la visión totalizadora y simultánea que se atribuye a la inteligencia angélica.

38 Hay que recordar que la visión del universo en época patrística y medieval, tenía su centro en la tierra y que alrededor de ella giraban esferas, llamadas también "orbes" o "cielos". Se comparaba cada cuerpo celeste con el

clavo o piñón fijo de una rueda que es movido por el movimiento de ésta. Partiendo desde la tierra, fija, el orden o sucesión de los *orbes caelorum* es: luna, que es la órbita de los ángeles; mercurio, la de los arcángeles; venus, la de los principados; sol, la de las potestades; marte, la de las virtudes; júpiter, la de las dominaciones; y satumo, la de los tronos. Más allá de ellos, ubicaban el cielo estrellado, el de las constelaciones del zodíaco, que es el orbe de los querubines; las aguas sobre el cielo de estrellas fijas, a los que aludirán también muchos textos medievales, son los espíritus de éstos. Sobre el cielo estrellado está el cristalino, el de los serafines. Por último, situaban en la cima de esta visión del universo, el *empireum*, ámbito resplandeciente y en rigor no representable en cuanto que no es físico y está concebido como morada de Dios y de los bienaventurados.

[39] Se refiere a la aversión maniquea, que un tiempo compartió, por algunos aspectos de la creación perjudiciales para el hombre. El hiponense retoma la cuestión precisamente en *De Gen. contra man.* I, 16, 25.

[40] Varios aspectos doctrinales se sintetizan en este párrafo, uno de los más densos, filosóficamente hablando de toda la obra. En primer lugar, hay que tener presente que, en la concepción definitiva de Agustín, esto es, en la del Cristianismo romano, Dios es trinitario. El Padre, primera Persona, crea según su propia palabra o voluntad, según el Verbo. En el Verbo, segunda Persona, están contenidas las formas o arquetipos de todas las cosas (cf. IV, nota 28 *in fine*), por lo que contiene la verdad de éstas y el plan de toda la realidad. Así pues, Él, que es Dios, es la Verdad por la que fueron creadas y en la que subsisten. En segundo término, el hiponense, que acaba de abordar la equivalencia entre ser y bien, ahora establece la que hay entre ser y verdad *ontológica*. No se puede existir como algo indeterminado; cuando se es o se existe, se es una realidad determinada, una piedra, un pino, un perro, un hombre. Cada uno de estos seres es verdadera piedra, verdadero pino, etc., de manera que la falsedad ontológica, es decir, la del ser, sólo se da cuando se cree existente algo que no lo es; en este sentido, por ejemplo, un centauro no es verdadero. Hay aquí, en germen, una larvada doctrina de los trascendentales, como se la llamará después. En tercer lugar, y en lo que concierne a la cuestión de la dimensión temporal de las cosas creadas, véanse I, notas 14 y 15.

[36] He aquí la palabra clave de este párrafo: *ordo* (orden). Se trata, por cierto, del orden natural de las cosas y no del impuesto artificialmente por el hombre. En efecto, el orden es una perfección y contribuye a hacer que una substancia sea buena; más aún, mejor que otra: de hecho, para retomar el ejemplo de la nota anterior, el orden de una planta, su constitución intrínseca, es más complejo, superior al de una piedra. El orden universal, es decir, el de todo lo creado en su conjunto, tiene un nivel máximo de complejidad y es, por tanto, óptimo. Esto no significa que, para el hombre, no haya algunos aspectos de ese orden universal que puedan resultarle nocivos o malos, como en el ejemplo aludido de la planta perjudicial. No obstante, ella cumple una función en el equi-

librio natural. La concepción agustiniana del universo es, pues, musical, en el sentido de que aquellos silencios, los puntos oscuros que en él aparecen como males, contribuyen a la belleza de la sinfonía que conforma el conjunto.

37 Todo el período evoca parte del *Sal* 148. Más allá de él, este "¡Aleluya!" agustiniano se ha definido como "una colosal coreografía cósmica". Se construye sobre la base de una figura retórica, el "elenco", que consiste en simular la visión totalizadora y simultánea que se atribuye a la inteligencia angélica.

38 Hay que recordar que la visión del universo en época patrística y medieval, tenía su centro en la tierra y que alrededor de ella giraban esferas, llamadas también "orbes" o "cielos". Se comparaba cada cuerpo celeste con el clavo o piñón fijo de una rueda que es movido por el movimiento de ésta. Partiendo desde la tierra, fija, el orden o sucesión de los *orbes caelorum* es: luna, que es la órbita de los ángeles; mercurio, la de los arcángeles; venus, la de los principados; sol, la de las potestades; marte, la de las virtudes; júpiter, la de las dominaciones; y saturno, la de los tronos. Más allá de ellos, ubicaban el cielo estrellado, el de las constelaciones del zodíaco, que es el orbe de los querubines; las aguas sobre el cielo de estrellas fijas, a los que aludirán también muchos textos medievales, son los espíritus de éstos. Sobre el cielo estrellado está el cristalino, el de los serafines. Por último, situaban en la cima de esta visión del universo, el *empireum*, ámbito resplandeciente y en rigor no representable en cuanto que no es físico y está concebido como morada de Dios y de los bienaventurados.

39 Se refiere a la aversión maniquea, que un tiempo compartió, por algunos aspectos de la creación perjudiciales para el hombre. El hiponense retoma la cuestión precisamente en *De Gen. contra man.* I, 16, 25.

40 Varios aspectos doctrinales se sintetizan en este párrafo, uno de los más densos, filosóficamente hablando de toda la obra. En primer lugar, hay que tener presente que, en la concepción definitiva de Agustín, esto es, en la del Cristianismo romano, Dios es trinitario. El Padre, primera Persona, crea según su propia palabra o voluntad, según el Verbo. En el Verbo, segunda Persona, están contenidas las formas o arquetipos de todas las cosas (cf. IV, nota 28 *in fine*), por lo que contiene la verdad de éstas y el plan de toda la realidad. Así pues, Él, que es Dios, es la Verdad por la que fueron creadas y en la que subsisten. En segundo término, el hiponense, que acaba de abordar la equivalencia entre ser y bien, ahora establece la que hay entre ser y verdad *ontológica*. No se puede existir como algo indeterminado; cuando se es o se existe, se es una realidad determinada, una piedra, un pino, un perro, un hombre. Cada uno de estos seres es verdadera piedra, verdadero pino, etc., de manera que la falsedad ontológica, es decir, la del ser, sólo se da cuando se cree existente algo que no lo es; en este sentido, por ejemplo, un centauro no es verdadero. Hay aquí, en germen, una larvada doctrina de los trascendentales, como se la llamará después. En tercer lugar, y en lo que concierne a la cuestión de la dimensión temporal de las cosas creadas, véanse I, notas 14 y 15.

[41] Una vez negada, en el plano metafísico, la existencia de un principio del mal y definido éste en ese orden como defección o falta, coherentemente, en el plano moral, también lo es: es imposible elegir algo en sí mismo malo, dada la equivalencia entre ser y bien. Así, el mal moral consistirá en una falta de plenitud de la voluntad libre, que quiere un bien menor que aquel al que puede aspirar y al que ha sido llamada. Entonces, el alma desecha sus dones interiores, sus virtudes, la gracia divina, para adherir a otros bienes como la riqueza o el poder que son ínfimos, precisamente por su insubstancialidad y su contingencia. Cf. II, nota 18.

[42] *Sab* 9, 15; *Rom* 1, 20.

[43] Se describe ahora una suerte de *intentio* cognoscitiva: con la seguridad de haber descubierto al Dios verdadero, al menos, desde un punto de vista filosófico, Agustín trata ahora de reconstruir los pasos que lo llevaron a esa certeza en su alma, así como los que le permiten juzgar acerca de la verdad. Se trata, pues, de un planteo gnoselógico, donde se aludirá, en una síntesis, a las etapas en el proceso de conocimiento. En él intervienen sucesivamente la sensibilidad, el sentido interno, la razón y el intelecto o inteligencia. Ésta última es iluminada por el Verbo o Maestro interior con los principios fundamentales del conocimiento, de acuerdo con los cuales se juzga con verdad, especialmente, los matemáticos, éticos y metafísicos, como la idea de unidad o la de justicia o la de la superioridad de lo eterno sobre lo temporal, de lo inmutable sobre lo mutable, etc.

[44] El lugar paralelo de esta imagen es *En. in Ps.* 33, I, 6. La Segunda Persona o Verbo se considera la Sabiduría divina (cf. nota 40 *in principio*). Ahora bien, lo central del Cristianismo es precisamente la encarnación del Verbo en Cristo que, en cuanto mediador entre los hombres y Dios, sostiene la debilidad humana. Agustín ha resuelto lo fundamental de los problemas filosóficos que lo separaban de una *idea* verdadera sobre lo divino. Adherir vitalmente a Dios implica otro proceso, propio de la vida espiritual, proceso que declara no estar en condiciones de recorrer por sus propias fuerzas, por lo que se impone la necesidad de la Gracia divina. Por esta razón, en los párrafos que siguen hay un cambio de registro en el texto, que ya no asumirá el punto de vista filosófico sino espiritual.

[45] Se refiere a un detalle del relato del Génesis: cuando Dios expulsó del Paraíso a Adán y Eva, los revistió de una túnica de piel o *pellicea*. Así, ésta representa algunas consecuencias del pecado original que involucran a toda la especie humana, como el estar sometida a la muerte. Por eso, el hecho de que con su encarnación Cristo haya "participado" de esa piel significa que asumió toda la fragilidad inherente a la condición humana.

[46] La persistencia de algunos prejuicios hace olvidar que la constitución de todo dogma religioso es *histórica*, es decir, se va construyendo en el tiempo. En la época del hiponense, eran varias las opiniones que circulaban sobre la figura y el significado de Cristo. Agustín expresa aquí que se inclinaba por una

de ellas, la de Fotino, obispo de Sirmio, en Panonia, merto en 376. Su tesis -compartida, además, por varios neoplatónicos- consideraba a Jesucristo un sabio excepcional, pero no de condición divina. Contraria en cierto sentido era la perspectiva de un amigo que mencionará poco después, Alipio, quien seguía la opinión, tampoco compartida por la Iglesia romana, de los seguidores de Apolinario, obispo de Laodicea. Según éste, la naturaleza divina se une directamente a la carne de Cristo, pero no admite en Él una humanidad completa, ya que no le reconoce un espíritu humano (cf. nota 47).

47 Agustín hereda y hace suya, aunque imponiéndole después matices, la rica antropología patrística, ya avalada por los estoicos, que ve tres dimensiones en el hombre: el cuerpo; el alma, que da vida y sensibilidad a ese cuerpo; y el espíritu que, de un lado, vivifica al alma y, de otro, la relaciona con el mundo trascendente. Al haber considerado por entonces en Cristo, sólo la condición humana, le reconocía, pues, estas tres dimensiones propias de todo ser humano, pero sin admitir todavía su divinidad.

48 El texto dice "*improbatio*": en la dialéctica patrística y medieval, el *modus improbativus* es aquel por el que se objeta y se refuta una tesis, exponiendo las razones de dicha refutación. Dado que se procura así convencer o aun vencer al adversario, se denomina también *convictivus*. No se trata, pues, de una mera desaprobación, ya que ésta no implica necesariamente la discusión y el aducir razones como sí lo hace la *improbatio*.

49 Cf. *I Cor* 11, 19.

50 Para aludir a la Sagrada Escritura, el texto dice "*stilum Spiritus tui*": se refiere al estilo, es decir, al punzón, al elemento con el que se escribía entonces. La fe cristiana atribuye la redacción de la Escritura, naturalmente, a varios autores, pero todos bajo la inspiración del Espíritu Santo, la tercera Persona de la Trinidad. La preferencia por las cartas paulinas, que acompañará a Agustín durante toda su producción teológica, tiene larga data, ya que eran escritos aceptados por los maniqueos. Desde su nueva perspectiva, el hiponense mostrará el acuerdo de Pablo con todo el resto de la Biblia. Pero la función fundamental que los textos paulinos cumple en la evolución tanto de la vida como del pensamiento agustinianos es el descubrimiento de la doctrina de la Gracia. De ahí la centralidad, que campea en lo que resta de este libro, de la figura de Cristo, en cuanto mediador y en cuanto camino, que, por ser filosóficos y no estrictamente religiosos, los textos neoplatónicos no muestran. El hiponense buscaba en lo que, en rigor, hoy se entiende por "filosofía", una escuela de vida y, fundamentalmente, un saber de salvación. Un párrafo más arriba, Agustín aludió a la dferencia entre ver y "habitar" las verdades metafísicas: lo que él buscaba era justamente habitarlas o, mejor aún, habitar en ellas. En la misma línea se ubica un *leit motiv* de este libro que ahora se cierra: la confrontación entre la presunción de algunos lectores de Platón y la *confessio* de Pablo que Agustín hace suya, si bien leyéndola con mente neoplatónica.

51 De lo que en términos paulinos se entiende por "hombre exterior", o

sea, el que sucumbe a toda forma de mal y de alejamiento de Dios en pro del mundo, el hiponense presta especial atención a los derivados de la sensualidad. Pero la carne (*sarx*) no se ha de identificar con el cuerpo (*soma*), bueno de suyo, en cuanto que existe y en cuanto que es una creación divina. Teóricamente, la concepción antropológica del hiponense resta, pues, tridimensional, como se ha señalado (cf. nota 47). Su ética, en cambio, que no terminará de desprenderse de ciertos rastros maniqueos, no escapa completamente a este dualismo de confrontación entre hombre interior y hombre exterior, confirmado por el especial peso que en él tienen los textos paulinos. De hecho, todo este párrafo se teje sobre ellos, en particular, *I Cor* 4; 15, 9; *Rom* 7 y *Col* 2. A éstos se añaden *Jn* 8, 44; 14, 30; y *Sal* 31, 4; 50, 19; 2, 1; 90, 13.

Libro VIII

I. 1. Dios mío, haz que, en acción de gracias hacia ti, yo recuerde y confiese tus misericordias para conmigo; que mis huesos se impregnen de tu amor y digan: "Señor, ¿quién como Tú?" "Rompiste mis cadenas, que yo te haga una ofrenda de alabanza". Contaré cómo me liberaste, y todos los que te adoran, al escucharlo, dirán: "Bendito sea el Señor en el cielo y en la tierra, grande y admirable es su nombre". Tus palabras se habían adherido a mi corazón y me cercabas por todas partes. Tenía la certidumbre de tu vida eterna, aunque la veía en enigma y como en espejo. Se había borrado de mí toda duda acerca de la substancia incorruptible y sobre el hecho de que toda otra substancia procede de ella. Y deseaba estar, ya no más seguro de ti, sino más estable en ti.[1] En cuanto a mi vida temporal, todo era vacilación: debía purificar mi corazón de la vieja levadura. Me atraía el camino, el Salvador mismo, pero retrocedía ante sus desfiladeros. Entonces, me inspiraste la idea, que pareció buena a mis ojos, de acudir a Simpliciano.[2] Yo lo consideraba un buen servidor tuyo; en él resplandecía tu gracia. Había oído también que, desde su juventud, había vivido completamente dedicado a ti. Ya era un anciano y me parecía que, en esa larga existencia, empleada en seguir tu vida con tan buena dedicación, habría adquirido mucha experiencia y conocimiento en muchas cosas. Y así era verdaderamente. Por eso, yo quería conversar con él sobre mis tempestades, y que me indicara el método adecuado, en aquel estado en que me encontraba, para avanzar por tu camino.

2. Pues veía a tu Iglesia llena, pero uno optaba por un camino

y otro por otro. A mí me disgustaba lo que yo hacía en el mundo y se había convertido para mí en una gran carga. Ya no me estimulaba como antes a soportar una servidumbre tan pesada la esperanza de honores y riquezas. Esas cosas ya no me deleitaban, comparadas con tu dulzura y la belleza de tu casa, que yo amaba.[3] Todavía estaba fuertemente ligado a la mujer. El apóstol Pablo no me prohibía casarme, aunque me exhortaba a seguir lo mejor, sobre todo, al querer que todos los hombres permanecieran como él se encontraba. Pero yo, más débil, elegía una posición más cómoda, sólo gracias a la cual me dejaba estar lánguidamente respecto de todo lo demás y me desentendía de marchitas preocupaciones. Porque también a otras cosas, que yo no quería padecer, me obligaba lo congruente con la vida conyugal, a la que me abandonaba, prisionero. Había oído de boca de la Verdad que hay "eunucos que se mutilaron a sí mismos por el reino de los cielos"; sin embargo, añadió "Quien pueda aceptar esto, que lo acepte".[4] Vanos son, por cierto, todos los hombres en quienes no existe el conocimiento de Dios y que no pudieron hallar, a partir de las cosas que se muestran buenas, a Aquel que es. Pero yo ya no estaba en aquella superficialidad, la había sobrepasado, y por el testimonio de la creación universal, te había encontrado a ti, Creador nuestro, y a tu Verbo, Dios junto a ti, y contigo un solo Dios, por quien creaste todas las cosas. Hay aún otra clase de impíos que, conociendo a Dios, no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias. También había caído yo en esto, pero tu diestra me tomó y, sacándome de allí, me pusiste donde pudiera convalecer. Porque Tú dijiste al hombre: "He aquí que la piedad es sabiduría" y "No quieras parecer sabio", pues "los que dicen ser sabios se vuelven necios".[5] Había encontrado, finalmente, la margarita preciosa. Era necesario comprarla, vendiendo todo lo que tenía. Y vacilaba.

II. 3. Así pues, me dirigí a Simpliciano, padre en la recepción de la gracia del entonces obispo Ambrosio, a quien éste amaba verdaderamente como a un padre. Le conté los derroteros de mi error. Y cuando le hice notar que había leído algunos libros de los platónicos, que Victorino –retórico en otro tiempo de la ciudad de Roma y de quien yo había oído decir que murió cristiano– había traducido al latín, me felicitó por no haber dado con las obras de otros filósofos.[6]

Éstas están llenas de falacias y de engaños, según los principios de este mundo; en aquéllos, en cambio, se insinúa de muchos modos a Dios y a su Verbo. Después, para exhortarme a la humildad de Cristo, escondida a los sabios y revelada a los pequeños, me recordó al mismo Victorino al que, cuando estuvo en Roma, había tratado muy familiarmente. De él me contó lo que no quiero pasar en silencio. Pues hay en esto una gran alabanza de tu gracia, que se te ha de confesar. Ese doctísimo anciano era muy experto en todas las artes liberales. Había leído y juzgado un gran número de obras de filósofos. Fue maestro de tantos nobles senadores que hasta mereció, por su insigne magisterio, una estatua en el foro romano, lo que consideran extraordinario los ciudadanos de este mundo.[7] Hasta edad avanzada había sido adorador de ídolos y partícipe en los misterios sacrílegos, de los que estaba henchida casi toda la nobleza romana de entonces, que deliraba por Horus niño, por monstruos divinos de toda clase y por Anubis, el ladrador, los que un día "contra Neptuno, Venus y Minerva tomaron las armas". Ahora Roma suplicaba a estos dioses, después de haberlos vencido.[8] A ellos no había cesado de defender este anciano Victorino durante largos años con terrible elocuencia. Sin embargo, no se avergonzó de convertirse en un pequeño de tu Cristo y en niño en tu fuente bautismal, sometiendo su cuello al yugo de la humildad e inclinando su frente al oprobio de la cruz.

4. ¡Oh, Señor, Señor que inclinaste los cielos y descendiste, que tocaste los montes y echaron humo![9] ¿Por qué medios te insinuaste en aquel corazón? Al decir de Simpliciano, leía la Sagrada Escritura e investigaba y escrutaba en todos los textos cristianos con la mayor dedicación. Y le declaraba a Simpliciano, no en público, sino muy en secreto y familiarmente: "¿Sabes que ya soy cristiano?" Y respondía aquél: "No lo creeré ni te contaré entre los cristianos mientras no te vea en la Iglesia de Cristo". Pero él se reía, contestando: "Así pues, ¿son las paredes las que hacen a los cristianos?" E insistía muchas veces en que él ya lo era. Simpliciano siempre le respondía lo mismo, y él siempre repetía el dicho burlón de las paredes. Y es que lo detenía el irritar a sus amigos, soberbios adeptos del demonio, y temía que ellos, desde la cima de su babilónica dignidad, habrían de caer sobre él con todo el peso de sus hostilidades, como cedros del Líbano aún no quebrantados por el Señor. Pero, a fuerza de leer y desear con avidez, apuró su resolu-

ción, y temió ser negado por Cristo ante sus ángeles, si él temía confesarlo ante los hombres.[10] Le pareció que era hacerse culpable de un gran crimen avergonzarse de los sagrados misterios de la humildad de tu Verbo, cuando no se avergonzaba de los sacrilegios de demonios soberbios, que él, imitador de su soberbia, aceptaba. Se avergonzó de la vanidad y se sonrojó ante la verdad. De improviso e inesperadamente, dijo a Simpliciano, y éste así lo contaba: "Vamos a la Iglesia: quiero hacerme cristiano". Simpliciano, que no cabía en sí de gozo, lo acompañó. Allí recibió las primeras instrucciones sobre los sacramentos y no mucho después incluyó su nombre entre los que habrían de ser regenerados por el bautismo, ante el asombro de Roma y la alegría de la Iglesia. Veían esto los soberbios y se irritaban, rechinaban sus dientes y se consumían. Pero, para tu siervo, el Señor Dios "era su esperanza y no atendía a vanidades ni locuras engañosas".[11]

5. Llegó, por fin, el momento de la profesión de fe. Los que van a recibir tu gracia suelen hacerla con palabras precisas y conceptos memorizados, desde un lugar alto, en presencia del pueblo fiel de Roma. Decía Simpliciano que los presbíteros propusieron a Victorino que la recitara en privado, como era costumbre proponerlo a quienes les parecía que habrían de vacilar por pudor. Pero él prefirió profesar su salvación ante la asamblea santa. Porque no era la salvación lo que enseñaba en retórica y sin embargo la había profesado públicamente. ¡Cuánto menos, pues, debía vacilar al pronunciar tu palabra ante tu mansa grey, el que no había vacilado al pronunciar las suyas ante muchedumbres insensatas! Así, no bien hubido subido para hacer su profesión, todos los que lo conocían, unos a otros, hicieron resonar su nombre con gran rumor de felicitaciones. ¿Y quién allí no lo conocía? Y se oyó un grito contenido en boca de todos los que con él se congratulaban: "Victorino, Victorino". Así como enseguida gritaron exultantes al verlo, también callaron enseguida, atentos a sus palabras. Hizo él su profesión de la fe verdadera con clara confianza, y todos querían llevárselo dentro de sus corazones. Y lo hacían, con amor y con gozo: ésas eran las manos con que se lo llevaban.

III. 6. ¡Dios bueno! ¿Qué sucede en el hombre para que se alegre más de la salvación de un alma de la que se desesperaba y que

se libra del mayor peligro, que si siempre hubiera ofrecido esperanzas o hubiera sido menor el peligro? También Tú, Padre misericordioso, te alegras más de uno que se arrepiente, que de noventa y nueve justos que no tienen necesidad de penitencia. Y nosotros escuchamos con gran alegría, cuando oímos que los hombros del pastor exultan de gozo, llevando a la oveja que se había extraviado, y que la dracma es repuesta en tus tesoros, entre las congratulaciones de los vecinos a la mujer que la encontró. Y nos hace saltar lágrimas de alegría la fiesta de tu casa, cuando en ella se lee sobre tu hijo menor, que estaba muerto y revivió, que se había perdido y fue hallado.[12] Y es que Tú te regocijas en nosotros y en tus ángeles, santificados por la caridad. Pues eres siempre el mismo, y las cosas que no son siempre ni son constantemente del mismo modo, Tú las conoces siempre del mismo modo a todas.

7. ¿Qué es lo que pasa en el alma, para que ella se deleite más con lo que encuentra o recobra, y que ama, que con las cosas que siempre ha tenido? Porque esto lo confirman otros ejemplos y todo está lleno de testimonios que gritan: "Así es". Triunfa el general victorioso, que no habría vencido si no hubiese luchado, y, cuanto mayor fue el peligro en la batalla, tanto mayor es la alegría en el triunfo. La tempestad hostiga a los navegantes, los amenaza con el naufragio y todos palidecen ante la muerte inminente; se calman el cielo y el mar y todos se alegran en extremo, porque temieron en extremo.[13] Enferma un ser querido, su pulso denuncia su mal y todos los que lo quieren sano enferman con él anímicamente; comienza a andar bien, y aunque todavía no camine con las fuerzas de siempre, ya hay una alegría como no la hubo antes, cuando caminaba sano y fuerte. Hasta los mismos placeres de la vida humana se procuran los hombres a través de ciertas molestias, no ya las impensadas y las que sobrevienen contra nuestra voluntad, sino instituidas y queridas. El placer de comer y beber es nulo si no lo precede la molestia del apetito y de la sed. Los bebedores comen alguna cosa salada, para provocar un molesto ardor que, al extinguirse con la bebida, produce placer. Y está establecido que las prometidas no sean entregadas inmediatamente, para que el marido no tenga en poco a la esposa, por no haber suspirado por ella largo tiempo como novio.

8. Esto ocurre con la alegría torpe y execrable, ocurre con las

cosas permitidas y lícitas, ocurre en la sincera honestidad de la amistad, ocurre con aquél "que estaba muerto y revivió, que se había perdido y fue hallado". Siempre la mayor alegría está precedida de mayor pena. ¿Por qué sucede esto, Señor, Dios mío, si Tú, Tú mismo eres eterno gozo para ti y de ti gozan los que están a tu lado? ¿Por qué, en esta parte de lo creado, las cosas están sujetas a progreso y retroceso, a separaciones y uniones? ¿Es que acaso ésta es su condición y lo único que les concediste cuando, desde lo más alto de los cielos hasta lo más profundo de la tierra, desde el comienzo hasta el fin de los siglos, desde el ángel hasta el gusano, desde el primer movimiento hasta el último, dispusiste cada una de todas las especies de bienes y de todas tus justas obras en su propio lugar y tiempo? ¡Ay de mí! ¡Qué excelso eres en lo excelso y qué profundo en lo profundo! Nunca te alejas y a duras penas volvemos a ti.

IV. 9. ¡Vamos, Señor, actúa! ¡Despiértanos y llámanos una vez más! ¡Enciéndenos y arrebátanos! ¡Derrama tu fragancia y tu dulzura! Que nosotros te amemos y que corramos.[14] ¿Acaso no son muchos los que se vuelven a ti desde un abismo de ceguera más profundo que el de Victorino? ¿Acaso no son muchos los que se acercan y son iluminados bajo tu luz y, si no la rechazan, reciben de ti el poder de convertirse en hijos tuyos? Pero, si son poco notables, la gente se alegra poco por ellos, aun los que los conocen. En cambio, cuando son muchos los que participan de la alegría, ésta es más fervorosa en cada uno, porque se entusiasman y se inflaman recíprocamente. Por otra parte, como muchos los conocen, sirven a mucha gente de autoridad en orden a la salvación y encabezan a muchos que han de seguirlos. Por eso se alegran mucho por ellos los que los precedieron, porque no se alegran por ellos solos. Lejos de mí pensar que en tu casa son recibidos los ricos antes que los pobres, los nobles antes que los plebeyos, siendo que Tú elegiste a los débiles para confundir a los fuertes, elegiste a los que no son nobles, a los despreciados y a los que no son nada, como si fueran algo, para abolir a los que son algo.[15] No obstante, ése mismo, el "más pequeño" de tus apóstoles, por cuya lengua hiciste resonar estas palabras tuyas, precisamente cuando por su predicación fue abatida la soberbia del procónsul Pablo y sujetada al suave yugo de

tu Cristo, entrando así en la provincia del gran Rey, quiso ser llamado también él Pablo, en lugar de su anterior nombre de Saúl, en señal de tan insigne victoria. El enemigo sufre una derrota mayor en aquel a quien tiene más dominado y por cuyo medio tiene dominados a muchos. Y a muchos tiene prisioneros por el prestigio de la nobleza y, entre ellos, a muchos, por el prestigio de la autoridad. Así pues, cuanto con mayor agrado se pensaba en el corazón de Victorino, que, en un tiempo, como fortaleza inexpugnable el diablo había ocupado, y cuya lengua, como dardo grande y agudo, había dado muerte a muchos, tanto más abundante tenía que ser la alegría de tus hijos. Porque nuestro Rey había encadenado al fuerte y veían que sus vasos, una vez recuperados, eran purificados y aptos para honrarte, convirtiéndolos en útiles al Señor y a toda obra de bien.

V. 10. Apenas me refirió tu siervo Simpliciano estas cosas de Victorino, ardí en deseos de imitarlo; para eso me las había narrado él. Pero después añadió que, en tiempos del emperador Juliano, se dio una ley por la que se prohibía a los cristianos enseñar literatura y oratoria, y que Victorino, acatándola, prefirió abandonar la escuela de locuacidad, antes que a tu Verbo, que hace expresiva hasta la lengua de los niños que no saben hablar. Entonces, me pareció más afortunado que valiente, por haber encontrado la ocasión de estar libre sólo para ti,[16] cosa por la que yo suspiraba, encadenado no con hierros externos sino por mi férrea voluntad. El enemigo tenía mi voluntad en sus manos y había construido con ella una cadena que me oprimía. Porque de la voluntad perversa nace el deseo, y de servir a éste nace la costumbre, y de no resistir a ella nace la necesidad.[17] Con esta clase de anillos entrelazados –por lo que los llamé "cadena"– me tenía sujeto en dura esclavitud. Y la nueva voluntad que se había asomado en mí, por la que yo quería servirte gratuitamente y gozar de ti, Dios, único regocijo cierto, no era todavía capaz de superar a la primera, que con los años se había robustecido. Así, las dos voluntades mías, una vieja y otra nueva, aquélla carnal y ésta espiritual, luchaban entre sí y, discordando, desgarraban mi alma.

11. Así, experimentándolo en mí mismo, llegué a entender aquello que había leído: cómo "la carne apetece contra el espíritu

y el espíritu contra la carne".[18] Yo estaba, sin duda, en una y otro, pero más en aquello que aprobaba de mí que en aquello que de mí desaprobaba. Pues en esto último ya había más de no yo, dado que, en gran parte, más lo soportaba contra mi voluntad que lo hacía queriendo.[19] Sin embargo, el hábito que se había encarnizado contra mí de mí mismo provenía, puesto que fue queriendo como llegué adonde no quería llegar. ¿Con qué derecho alguien hubiera podido protestar, si es justa la pena que sigue al que peca?[20] Ya no existía siquiera aquella excusa por la que solía pensar que si todavía yo no te servía a ti, despreciando al mundo, era porque no tenía una percepción segura de la verdad. Ya me resultaba cierta la verdad. Pero, encadenado aún a la tierra, me negaba a entrar en tu ejército, y temía tanto desembarazarme de todos los impedimentos cuanto se debe temer estar atado por ellos.

12. De este modo, me sentía dulcemente oprimido por la carga del siglo. Como suele suceder en el sueño, los pensamientos con los que meditaba en ti eran semejantes a los esfuerzos de los que quieren despertar y que, vencidos por la profundidad del sopor, vuelven a hundirse en él. No hay nadie que quiera estar siempre durmiendo y a juicio de todos es preferible estar despierto; no obstante, tarda mucho el hombre en sacudirse el sueño cuando sus miembros están entorpecidos por él y, aunque lo desdeñe, lo toma con gusto, por más que haya llegado la hora de levantarse. De la misma manera, tenía yo la certeza de que era mejor entregarme a tu amor que ceder a mis apetitos; pero aquello me agradaba y vencía, esto me deleitaba y me amarraba. Ya no tenía yo qué responderte cuando me decías: "Levántate, tú que duermes, sal de entre los muertos y te iluminará Cristo", mostrándome por todas partes que era verdad lo que me decías. No, ya no tenía absolutamente nada que responder, convencido como estaba de la verdad, sino unas palabras perezosas y somnolientas: "Enseguida, enseguida, sólo un poco más". Pero ese "enseguida" no tenía término y ese "un poco más" iba para más. En vano me deleitaba en tu ley según el hombre interior, mientras luchaba en mis miembros, contra la del espíritu, otra ley, la del pecado, que me tenía cautivo en ellos.[21] Pues la ley del pecado es la violencia del hábito por la que es arrastrado y retenido el ánimo, aun contra su voluntad, en justo castigo por haberse deslizado en la costumbre. ¡Desdichado de mí! ¿Quién ha-

bría podido liberarme de este cuerpo de muerte sino tu gracia, por Jesucristo, nuestro Señor?

VI. 13. También contaré de qué modo me libraste de esa atadura con la que el deseo de la unión carnal me tenía fuertemente cautivo, y de la servidumbre de las actividades mundanas. Y confesaré tu nombre, Señor, auxilio y redentor mío. Hacía las cosas de costumbre con creciente ansiedad y día tras día suspiraba por ti; frecuentaba tu iglesia todo el tiempo que me dejaban libre mis trabajos, bajo cuyo peso yo gemía. Conmigo estaba Alipio, liberado de sus funciones judiciales; después de la tercera asesoría, esperaba a quién vender otra vez sus consejos, así como yo vendía la facultad de la palabra, si es que alguna facultad se puede comunicar enseñando.[22] Nebridio, en cambio, había consentido, por amistad hacia nosotros, en colaborar con las lecciones de nuestro íntimo y común amigo Verecundo, ciudadano y gramático de Milán, que deseaba y nos pedía con insistencia en nombre de la amistad un auxiliar fiel de entre nosotros, cuya ayuda mucho necesitaba. Lo que movió a Nebridio no fue, pues, la ambición de ventajas –puesto que, de quererlo, más podía obtener con las letras– sino que, como amigo condescendiente y amabilísimo que era, no quiso rechazar nuestro ruego por benevolencia.[23] Pero llevaba a cabo este trabajo muy prudentemente, guardándose mucho de ser conocido por los grandes personajes de este mundo y evitando con ello toda inquietud de su espíritu: quería conservarlo libre y lo más desocupado posible para investigar, leer y escuchar sobre la sabiduría.

14. Así las cosas, cierto día en que Nebridio estaba ausente –no recuerdo por qué razón– vino a casa a visitarnos a Alipio y a mí un tal Ponticiano. En cuanto africano, era conciudadano nuestro y ocupaba un alto cargo de palacio. No sé qué quería de nosotros.[24] Nos sentamos para conversar. Se fijó en un códice que por casualidad estaba ante nosotros sobre la mesa de juego. Lo tomó y lo abrió, hallando que era del apóstol Pablo, cosa que no esperaba, pues había supuesto que se trataba de alguno de los libros que yo empleaba en mi profesión. Entonces, me miró sonriendo y me felicitó, mostrándose sorprendido de haber encontrado inopinadamente estos escritos y sólo ellos ante mis ojos. Es que también él era cristiano y fiel y en la iglesia solía postrarse en tu presencia,

Dios nuestro, con frecuentes y largas oraciones. Cuando yo le hice saber que estaba dedicando mi mayor atención a esas Escrituras, comenzó la conversación. Él nos relató la historia de Antonio, monje de Egipto, cuyo nombre resplandecía con gran prestigio entre tus fieles, si bien hasta ese momento, a nosotros nos era desconocido. Al advertirlo, se extendió sobre el tema, hablándonos de ese gran hombre, que desconocíamos, y asombrándose de nuestra ignorancia sobre él. Quedamos atónitos, al oír las probadas maravillas que realizaste en la verdadera fe y la Iglesia católica, en época tan reciente y cercana a nosotros. Todos nos admirábamos: nosotros, de esas cosas tan magníficas; él, de que no las hubiéramos escuchado antes.

15. De aquí su conversación derivó hacia las multitudes que pueblan los monasterios y de sus costumbres, que exhalan tu suave perfume, y de la fecunda soledad del yermo, cosas de las que nada sabíamos. No nos habíamos enterado siquiera de que en la misma Milán, fuera de sus muros, había un monasterio lleno de buenos hermanos, sostenido por Ambrosio. Se extendía Ponticiano, hablando más y más, y nosotros callábamos, atentos. Y llegó a contar que una vez –no sabría decir cuándo, pero fue en Tréveris, una tarde en que el emperador estaba entretenido en los juegos de circo– él y otros tres compañeros suyos salieron a dar un paseo por los jardines que rodean las murallas. Desde allí se fueron alejando de dos en dos, al azar, uno con él por un lado y los otros dos por el suyo, tomando caminos separados. Pero éstos, caminando sin rumbo fijo, fueron a dar con una cabaña habitada por servidores tuyos, pobres de espíritu, de aquellos a los que pertenece el reino de los cielos.[25] Encontraron allí un códice en el que estaba escrita la vida de Antonio.[26] Uno de ellos comenzó a leerla y se admiró, y se encendió, y, mientras leía, empezó a pensar en abrazar aquella clase de vida y servirte a ti, abandonando la lucha en el mundo. Pertenecían éstos a los así llamados "agentes de administración".[27] Lleno, entonces, repentinamente de un amor santo y de un casto pudor, enojado contra sí mismo, fijó su mirada en su amigo y le dijo: "Dime, te ruego, ¿adónde ambicionamos llegar con todos estos trabajos nuestros? ¿Qué buscamos? ¿Para qué luchamos? ¿Acaso podríamos en palacio aspirar a convertirnos en algo más que en amigos del César? Y allí, ¿qué no hay de frágil y lleno de peligros? ¿Y por

¿cuántos peligros no hay que pasar para llegar a este peligro mayor? Y aun esto, ¿cuándo sucederá? En cambio, amigo de Dios, si quisiera, ahora mismo puedo serlo". Eso dijo y, convulsionado con el parto de la nueva vida, volvió sus ojos a las páginas, leyó, y cambió interiormente, donde Tú lo veías. Y su espíritu se despojó del mundo, como pronto se hizo manifiesto. Pues, mientras leía y se agitaba el oleaje de su corazón, lanzó un gemido y discernió, decidiéndose por lo que era mejor y, tuyo a la sazón, dijo a su amigo: "Yo he roto ya con lo que fue nuestra esperanza y he resuelto servir a Dios, y esto lo emprendo en este lugar y ahora mismo. Tú, si no quieres imitarme, no quieras contrariarme." Le respondió aquel que se le unía en tan grande gracia y tan grande milicia. Y, tuyos ya los dos, comenzaron a edificar la torre, asumiendo el precio adecuado de renunciar a todas sus cosas y seguirte.[28] Entonces, Ponticiano y quien lo acompañaba, que deambulaban por otras partes en ese huerto, buscándolos, llegaron a ese lugar; los encontraron y les advirtieron que regresaran, porque ya estaba anocheciendo. Ellos, después de haberles contado su determinación y propósito y el modo en que había surgido y se había confirmado en ellos esa voluntad, les pidieron que, si rehusaban asociarse, no los molestaran. Pero éstos, que en nada habían cambiado de lo que antes eran, lloraron por ellos mismos, según decía. los felicitaron y se encomendaron a sus oraciones y, poniendo su corazón en la tierra, regresaron a palacio. Aquéllos, poniendo el suyo en el cielo, se quedaron en la cabaña. Ambos tenían prometidas que, después de haber escuchado lo sucedido, te consagraron también ellas su virginidad.

VII. 16. Narraba estas cosas Ponticiano y Tú, Señor, mientras él hablaba, me hacías encararme conmigo mismo, arrancándome de mi espalda a la que yo me había vuelto para no fijarme en mí. Me ponías ante mi propio rostro para que viera cuán torpe yo era, cuán deforme y sucio, cuán manchado y ulceroso. Me veía y me llenaba de horror, y no había adónde escapar de mí mismo.[29] Y si intentaba apartar la vista de mí, Ponticiano narraba lo que narraba, y de nuevo me enfrentabas conmigo mismo y me arrojabas contra mis ojos, para que descubriera mi iniquidad y la odiara. La conocía, pero la disimulaba, la escondía y la olvidaba.

17. En aquel momento, cuanto más ardientemente amaba yo a aquellas personas de quienes oía narrar saludables afectos, al haberse entregado enteramente a ti para ser sanados, tanto más execrable me sentía comparado con ellos, y me odiaba. Porque muchos años de mi vida habían fluido conmigo –tal vez doce– desde que a los diecinueve, leído el *Hortensio* de Cicerón, me había exaltado la dedicación a la sabiduría. Pero yo postergaba el momento de abandonar la felicidad terrena y consagrarme a su investigación, cuya sola búsqueda, no digo ya el hallazgo, debe anteponerse a todos los tesoros, a los reinos de las naciones y a los placeres corporales que de todas partes afluían a un gesto mío. Pero yo, joven infeliz, e infeliz en extremo al comenzar mi juventud, había llegado a pedirte la castidad diciéndote: "Dame la castidad y la continencia, pero no ahora." Pues temía que me escucharas enseguida y enseguida me curaras de la enfermedad de la concupiscencia, que más quería ver saciada que extinguida. Y seguí por las sendas perversas de una superstición sacrílega, no ciertamente porque estuviese seguro de ella, sino como anteponiéndola a las demás doctrinas que yo no buscaba piadosamente; más aún, las combatía con hostilidad.

18. Suponía que postergar día tras día el seguirte a ti solo, despreciando la esperanza del siglo, obedecía al hecho de que no se me revelaba una cosa cierta hacia la que dirigir mis pasos. Pero llegó el día en que me desnudé ante mí mismo y me increpó mi conciencia: "¿Dónde quedó tu palabra? Decías que era por no estar seguro de la verdad que no te decidías a deshacerte de la carga de la vanidad. He aquí que ya tienes certidumbre y ese fardo te oprime todavía. Sobre hombros más libres, recibieron alas aquellos que no se consumieron así en investigar, ni pasaron más de una década meditando estas cosas".[30] De esta manera, yo me carcomía por dentro y me confundía intensamente una vergüenza horrible cuando escuchaba contar esas cosas a Ponticiano. Terminado su relato y el asunto por el que había venido, él salió, y yo entré en mí mismo. ¿Qué no dije contra mí? ¿Con qué azotes de sentencias no fustigué a mi alma para obligarla a seguirme a mí, que me esforzaba en ir en pos de ti? Ella se resistía, se negaba, sin excusarse. Estaban agotados y rebatidos todos los argumentos. No le quedaba sino una muda ansiedad y temía, como a la muerte, ser arrancada de la corriente de la costumbre, en cuya muerte se consumía.

VIII. 19. Entonces, en medio de aquel gran combate de mi casa interior, que yo había suscitado violentamente con mi alma, en lo más recóndito que tenemos, en mi corazón, con el rostro y el espíritu alterados, me dirigí a Alipio y exclamé: "¿Qué nos pasa? ¿Qué es esto que escuchaste? Los que no son doctos se elevan y arrebatan el cielo y nosotros, con todo nuestro saber, faltos de corazón, imira dónde nos estamos revolcando, en la carne y en la sangre! ¿Es que acaso, nos da vergüenza seguirlos, porque nos han precedido, pero no nos la da el no seguirlos al menos? No sé qué otras cosas parecidas dije, y esa tormenta me apartó de su lado, mientras él, atónito, me miraba en silencio. Porque no hablaba yo como siempre y, mucho más que lo que decía, manifestaban mi estado de ánimo la frente, las mejillas, los ojos, el color y el tono de mi voz. En la casa en la que nos hospedábamos había un pequeño huerto, del que nosotros hacíamos uso, así como del resto de la casa, por no habitarla el dueño. Allí me llevó la tempestad desatada en mi pecho, para que nadie estorbara el ardiente combate que yo había entablado conmigo mismo, hasta que se dirimiera como Tú sabías y yo ignoraba. Sólo enloquecía para sanar y moría para vivir, consciente del mal en el que estaba e inconsciente del bien en el que pronto habría de estar. Me retiré, pues, al huerto y siguió mis pasos Alipio, pues no había secreto mío en el que él no estuviera. ¿Y cómo me habría abandonado él estando yo tan afectado? Nos sentamos lo más lejos que pudimos de los lugares habitados. Yo bramaba en mi espíritu, enojado con turbulenta indignación, porque no llegaba a agradarte y a pactar contigo, Dios mío, cuando todos mis huesos clamaban que debía hacerlo, elevando esa meta con alabanzas hasta el cielo. No se llegaba con naves, ni con cuadrigas, ni con los pies, aunque era tan poco el espacio como el que iba desde la casa hasta el lugar en que nos habíamos sentado. Porque no sólo el ir sino aun el llegar allí no eran otra cosa que querer ir, pero con un querer fuerte y pleno, no con el vaivén de una voluntad medio herida en la lucha de una parte de sí que se elevaba contra otra que se derrumbaba.

20. En fin, en la tempestad de la misma indecisión, hice con el cuerpo muchos gestos que a veces quieren hacer los hombres y no pueden, ya sea por la falta de algún miembro, ya porque están encadenados, ya porque están debilitados por una enfermedad o im-

pedidos de cualquier otro modo. Si me pasé la mano por el pelo, si me golpeé la frente, si me apreté las rodillas con los dedos entrelazados, lo hice porque quise. Pero pude quererlo y no hacerlo, si la movilidad de los miembros no me hubiera obedecido. Hice, pues, muchos gestos en los que no era lo mismo querer que poder. Y sin embargo, no hice lo que me atraía con un afecto incomparablemente más vivo y que al instante, apenas querido, lo hubiera podido realizar. Porque en el momento en que lo hubiera querido, realmente lo hubiera podido hacer, pues allí donde estaba la facultad de hacer estaba la voluntad de hacerlo, y el querer mismo era ya hacer. No obstante, no obraba; fácilmente obedecía el cuerpo a la más tenue voluntad del alma de mover los miembros a su arbitrio, más fácilmente de lo que el alma se obedece a sí misma para realizar su gran voluntad en la voluntad sola.[31]

IX. 21. ¿De dónde proviene este absurdo? ¿Por qué se da? Que resplandezca tu misericordia mientras pregunto, por si pueden responderme, a los recónditos pliegues de las miserias humanas y a los oscuros sufrimientos de los hijos de Adán. ¿De dónde proviene este absurdo? ¿Por qué se da? El alma manda al cuerpo y es inmediatamente obedecida; se manda a sí misma y se resiste. Manda el alma que se mueva la mano y hay tal prontitud que apenas se distingue la obediencia del mandato. Pero el alma es alma y la mano cuerpo. Manda el alma que quiera el alma y, no siendo cosa distinta de ella, sin embargo, no se obedece a sí misma. ¿De dónde viene este absurdo? ¿Por qué se da? Manda, digo, que quiera algo aquella que no mandaría si no quisiera, y, no obstante, no hace lo que manda. Es que no quiere del todo, por eso, tampoco manda del todo. Porque manda en la medida en que quiere, y no se realiza lo que manda en la medida en que no quiere, puesto que la voluntad manda que sea voluntad, y no lo manda a otra sino a ella misma. Por tanto, no manda toda ella y de esta manera no se lleva a cabo lo que manda. Pues, si fuera plena, ni siquiera mandaría que fuera voluntad, porque ya lo sería. Así pues, no hay absurdo en querer en parte y en parte no querer, sino una enfermedad del espíritu que, oprimido por el peso de la costumbre, no se yergue por entero cuando lo eleva la verdad. Hay, pues, dos voluntades, porque no siendo una de ellas íntegra, lo que está ausente en una está presente en la otra.

X. 22. Que desaparezca de tu vista, oh Dios, como efectivamente desaparecen los charlatanes y los que engañan la inteligencia, aquellos que, al advertir dos voluntades en la deliberación, afirman que hay dos naturalezas, correspondientes a dos almas, una buena y otra mala.[32] En verdad, los malos son ellos al defender tales opiniones malas. Ellos mismos serían buenos, si creyeran cosas verdaderas y asintieran a ellas, de modo que pudiera decirles tu apóstol: "Alguna vez fuisteis tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor".[33] Pues ellos quieren ser luz no en el Señor sino en sí mismos y consideran que la naturaleza del alma es lo que Dios es. Así, se volvieron tinieblas más densas, porque con horrenda arrogancia se han apartado lejos de ti, verdadera luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Mirad lo que decís, avergonzaos y acercaos a Él para ser iluminados y que vuestros rostros no sean confundidos.[34] Cuando yo deliberaba sobre servir de una buena vez al Señor, mi Dios, como ya lo había dispuesto hacía ya mucho tiempo, yo era el que quería, yo el que no quería. Ni quería plenamente, ni plenamente no quería. De esa manera, combatía conmigo mismo y me desgarraba, pero ese mismo desgarro que se producía a pesar mío no indicaba, con todo, la naturaleza de un alma ajena, sino el castigo de la mía. Por eso, ya no era yo el que obraba así, sino el pecado que habitaba en mí, como castigo de un pecado más libre, por ser hijo de Adán.[35]

23. Porque, si son tantas las naturalezas contrarias cuantas son las voluntades en conflicto consigo mismas, no serán ya dos sino muchas. Si un hombre vacila entre ir a una reunión de maniqueos o al teatro,[36] ellos exclaman: "He ahí las dos naturalezas, la buena que lo trae acá; la mala que lo lleva allí. Pues ¿de dónde podría venir esta vacilación de voluntades que se oponen entre sí?" Yo digo que ambas son malas, tanto la que lleva a ellos como la que conduce al teatro, pero no consideran buena sino la que va hacia ellos. ¿Y qué sucede en el caso de que delibere alguno de los nuestros y fluctúe entre dos voluntades que pugnan entre sí, la de asistir al teatro o a nuestra iglesia? ¿No estarán también ellos indecisos ante lo que han de responder? Porque, o bien han de admitir –cosa que no están dispuestos a hacer– que es buena la voluntad de asistir a nuestra iglesia, como van a ella los que están iniciados en sus misterios y permane-

cen fieles; o bien deben reconocer que en un mismo hombre luchan dos voluntades malas y dos mentes malas, con lo que no será verdad lo que suelen decir, que una es buena y la otra mala; o bien se convierten a la verdad, absteniéndose de negar que, cuando alguien delibera, una sola es el alma presa por diversas voluntades.

24. Por tanto, cuando notan en un mismo hombre dos voluntades contradictorias, no digan más que son dos mentes contrarias las que combaten, una buena y otra mala, provenientes de dos substancias y dos principios contrarios. Porque Tú, Dios veraz, los repruebas, los refutas y los confundes, como en el caso en que las dos voluntades son ambas malas. Pongamos por ejemplo que alguien vacile entre matar a otro hombre con un puñal o matarlo con veneno, entre apoderarse de esta finca ajena o de otra si no puede ocupar las dos, entre comprar el placer por lujuria o guardar el dinero por avaricia, entre ir al circo o al teatro, si ambos espectáculos se ofrecen el mismo día; agrego aun una tercera posibilidad, la de robar o no en una casa ajena, si se da la ocasión; y todavía añado una cuarta, la de cometer adulterio, si al mismo tiempo aparece por allí la oportunidad. Supongamos que todas estas posibilidades se dieran en el mismo lapso, y se desearan por igual todas ellas, que no pueden ser llevadas a cabo simultáneamente. Pues esas cuatro voluntades, o aun muchas más, ya que son muchas las cosas que queremos, luchan entre sí y despedazan el alma; sin embargo, no suelen hablar de una multitud de diversas substancias. Lo mismo sucede con las voluntades que son buenas. Porque ahora les pregunto si es bueno deleitarse con la lectura del apóstol, si lo es deleitarse con un salmo edificante, si lo es hablar sobre el Evangelio. Me responderán a cada una de estas cosas que es bueno. ¿Qué, entonces? Si todas estas acciones deleitan por igual y al mismo tiempo, ¿acaso no dividen el corazón del hombre mientras delibera sobre qué hacer preferentemente? No obstante, todas son buenas y pugnan entre sí, hasta que se elige una que lleva consigo y une a toda la voluntad, que antes andaba dividida en muchas. Lo mismo ocurre cuando la eternidad nos deleita con lo supremo y el deseo de un bien temporal nos retiene en lo inferior: es la misma alma la que no quiere esto o aquello con una voluntad completa. Por eso, se desgarra con gran pena, cuando, según la verdad, antepone lo primero, pero, según el hábito, no depone lo segundo.[37]

XI. 25. Así enfermaba yo y me atormentaba, acusándome a mí mismo más amargamente que de costumbre, mucho y a sabiendas, y me revolvía en mis cadenas hasta que se rompiera lo que me retenía, que ya era poco pero que aún me retenía. Y Tú, Señor, me apremiabas en mis repliegues y con severa misericordia multiplicabas los azotes del temor y el pudor, para que yo no cejara otra vez y para que lo exiguo y frágil que había quedado no se rompiera sólo para rehacerse de nuevo y atarme con mayor fuerza. Y me decía a mí mismo en mi interior: "Vamos, ahora hay que decidirse, ahora". Ya casi pasaba con la palabra a la resolución; ya casi lo hacía, pero no lo hacía. No volvía a caer, con todo, en las cosas de antes sino que me detenía en el umbral y tomaba aliento. Lo intentaba de nuevo y era ya un poco menos lo que me faltaba, y menos aún, y ya, ya casi alcanzaba la meta y la aferraba. Pero no llegaba a ella, ni la tocaba, ni la tenía, dudando entre morir a la muerte y vivir para la vida. Podía más en mí lo malo acostumbrado que lo bueno desacostumbrado; y cuanto más próximo estaba el momento en que yo habría de ser otra cosa, mayor espanto me invadía. No me hacía retroceder ni me apartaba, pero me tenía en suspenso.

26. Me retenían pamplinas de pamplinas, esas vanidades de vanidades, antiguas amigas mías. Tironeaban mi ropaje de carne, susurrando: "¿Nos dejas?". "Desde este preciso momento no estaremos contigo nunca más". Y "desde este preciso momento no te será permitido esto ni aquello otro nunca más". ¡Y qué cosas no insinuaban con lo que llamé "esto" y "aquello", qué cosas no insinuaban, Dios mío! ¡Aléjelas tu misericordia del alma de tu siervo! ¡Qué sordidez, qué torpezas sugerían! Yo las oía ya mucho menos que con la mitad de mí mismo, no como saliendo a mi encuentro y contradiciéndome abiertamente, sino como musitando a mis espaldas y pellizcándome a escondidas cuando me alejaba, para que me volviera a mirarlas. Con todo, me retenían, vacilando yo en arrancarme de ellas y sacudírmelas, para saltar adonde era llamado. En tanto, la costumbre violenta me decía: ¿Crees acaso que podrás pasarte sin esas cosas?"

27. Pero esto lo decía el hábito ya muy tibiamente. Pues del lado hacia donde había vuelto mi rostro y por donde temía pasar, se me aparecía la casta dignidad de la continencia, con sonrisa serena

y no disoluta, honestamente tierna, invitándome a acercarme sin dudar, y extendía hacia mí, para recibirme y abrazarme, sus manos piadosas, rebosantes de buenos ejemplos. ¡Había allí tantos niños y niñas, tantos hombres muy jóvenes y de toda edad, tantas viudas venerables y vírgenes ancianas! Y, en todos, la misma continencia no estéril sino madre fecunda de los hijos del gozo de su Esposo, ¡Tú, Señor! Y se reía ella de mí con risa alentadora, como diciendo: "¿No podrás tú lo que éstos y éstas? ¿Acaso lo pueden por sí mismos y no en el Señor, su Dios? Ha sido el Señor, su Dios, quien me dio a ellos. ¿Por qué te sostienes en ti, si no te sostienes a ti mismo? Arrójate en Él, no tengas miedo, que Él no se apartará para que caigas, arrójate seguro, que Él te acogerá y te sanará". Y me llenaba de una gran vergüenza, porque aún oía el murmullo de aquellas bagatelas y, vacilante, permanecía suspenso. Pero era como si de nuevo aquélla me dijese: "Cierra los oídos al reclamo de tus miembros inmundos sobre la tierra, para mortificarlos. Ellos te narran deleites, pero no según la ley del Señor, tu Dios".[38] Y esta contienda en mi corazón no era sino la de mí mismo contra mí mismo. Y Alipio, inmóvil a mi lado, esperaba en silencio el desenlace de aquella inusitada agitación.

XII. 28. Apenas una profunda reflexión sacó toda mi miseria del fondo de su secreto y la acumuló bajo la mirada de mi corazón, se desató una gran tempestad, cargada de copiosa lluvia de lágrimas. Y para que se estallara por completo, también con voces, me levanté y me aparté de Alipio: me parecía que la soledad era más apta para llorar. Y me retiré lo más lejos que pude, con el fin de que no me pesara su presencia. Ése era el estado en que me encontraba. Él lo advirtió, pues yo le había dicho, creo, no sé qué palabras en las que el sonido de mi voz ya parecía preñado de llanto. En tal disposición me levanté. Así, él se quedó en el lugar donde estábamos sentados, sumido en gran estupor. Y me eché, no sé cómo, debajo de una higuera, y di rienda suelta a mis lágrimas. De mis ojos corrían dos ríos, ofrenda aceptable para Ti, y, aunque no con estas palabras, pero sí con el mismo sentido, te dije muchas cosas: "Tú también, Señor, ¿hasta cuándo, hasta cuándo durará tu ira? No te acuerdes de nuestras viejas iniquidades".[39] Y, al sentir que ellas todavía me retenían, lanzaba voces lastimeras: "¿Hasta cuándo, has-

ta cuándo 'mañana' y 'mañana'? ¿Por qué no 'ahora'? ¿Por qué no poner fin a mis torpezas en esta misma hora?".[40]

29. Decía estas cosas mientras lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Y he aquí que oigo de la casa vecina una voz –como de niño o niña, no sé– que, cantando, repetía muchas veces: "Toma y lee; toma y lee". De pronto, cambié de semblante y con toda atención me puse a pensar si acaso había alguna clase de juego en el que los niños solieran cantar algo parecido, pero no recordaba haber oído jamás un estribillo semejante. Reprimí el ímpetu de mis lágrimas y me levanté, interpretando en ello una orden divina de abrir el libro y leer el primer capítulo con el que me topase.[41] Pues había oído decir de Antonio que, por una página del Evangelio con la que había dado por casualidad, tomó como una exhortación, como dicho para él mismo, lo que allí se leía: "Vete, vende todo lo que tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos; después, ven y sígueme". Y que, debido a tal oráculo, al instante se había convertido a ti. Así que volví a todo correr al lugar donde estaba sentado Alipio y en el que, al levantarme, yo había dejado el libro del apóstol. Lo tomé, lo abrí y leí en silencio el primer capítulo que cayó bajo mis ojos: "No andéis en comilonas ni borracheras, ni en lechos y libertinaje, ni en rivalidades y envidias; antes bien, revestíos del Señor Jesucristo y no os deis a la carne para satisfacer sus deseos".[42] No quise leer más; no era necesario. No bien llegué al fin del pasaje, como si una luz de seguridad se infundiera en mi corazón, se disiparon todas las tinieblas de la duda.

30. Entonces, después de poner el dedo o no sé qué otra señal, cerré el libro y ya con mejor semblante me confié a Alipio. Él, a su vez, me manifestó lo que pasaba en su interior y que yo desconocía. Pidió ver el pasaje; se lo mostré y puso atención también a lo que se decía más adelante. Yo ignoraba lo que seguía. Y seguía así: "Acoged al débil en la fe". Me hizo saber que esto él se lo aplicaba a sí mismo. En todo caso, esta admonición lo fortaleció en la decisión y el propósito de virtud, en todo conformes a sus costumbres en las que ya hacía tiempo me aventajaba muchísimo. Y sin turbación ni vacilación alguna se me unió. Después entramos a ver a mi madre, se lo dijimos y se llenó de alegría. Le contamos cómo había sucedido y exultó de júbilo y triunfo, bendiciéndote a ti que tienes el poder de hacer más de lo que te pedimos o entendemos.[43] Por-

que veía que, respecto de mí, le habías concedido mucho más de lo que ella solía pedirte entre lágrimas y gemidos lastimeros. Pues de tal modo me convertiste a ti que ya no quería esposa ni abrigaba ninguna expectativa en el siglo. Yo ya estaba de pie sobre aquella regla de fe, como Tú se lo habías revelado respecto de mí tantos años antes.[44] Y convertiste su llanto en gozo, en un gozo mucho más fecundo de lo que ella había querido, mucho más precioso y casto que el que ella requería de los nietos de mi carne.

Notas al Libro VIII

[1] *Sal* 34, 10 y 115, 16. Mediante el entramado de estas citas Agustín sintetiza uno de los propósitos de las *Confesiones*. Lo hace ahora, al comenzar el libro octavo, porque este libro es el dedicado, precisamente, a su conversión; de ahí la importancia de la distinción en este comienzo entre *certidudo* y *stabilitas*, entre ver la verdad y poseerla o, mejor aún, ser poseído por ella. En el séptimo relata cómo había logrado ver una verdad fundamental: la de la no sustancialidad del mal y la consecuente gravedad de la defección ontológica y el desorden de la voluntad. En este libro se ofrece el costado existencial o vital de esa *certitudo* descubierta conceptualmente. Se trata de un doloroso periplo, hasta llegar a la *stabilitas*.

[2] No se conservan escritos de Simpliciano, pero abundan los testimonios sobre él. Amigo de Mario Victorino, hombre prudente, de vastísima cultura y muy versado en las Escrituras, Simpliciano se constituyó en asesor sobre ellas y en padre espiritual de Ambrosio. A él le sucedió, ya anciano, en el obispado de Milán, muriendo en el 400, es decir, tres años después del fallecimiento de Ambrosio, quien lo recomendó para el cargo, pese a su edad avanzada. Se cree que participó activamente en los concilios de África y Toledo. Su afabilidad y actitud paternal para con los fieles hace sospechar que los calificativos "santo" y "bueno" con que se refieren a él Ambrosio y el mismo Agustín (cf. *De civ. Dei* X, 24), eran compartidos por los cristianos de su comunidad. De hecho, Agustín le dedicará su *De diversis quaestionibus*. Todo hace pensar que Simpliciano constituía el centro de ese círculo milanés de intelectuales –como Mario Victorino y el mismo Manlio Teodoro– que habían descubierto a través de él la funcionalidad del platonismo aplicado a la Escritura.

[3] En *En. in Ps.* 25, 8, escribe Agustín que la casa de Dios es la Iglesia, en la que hay también almas indignas, añadiendo que la belleza de esa casa está en la de los justos. Y esa belleza "es lo que amo", añade el hiponense.

[4] *Mt* 19, 12.

[5] *Job* 28, 28; *Prov* 3, 7 y *Rom* 1, 22, respectivamente.

[6] El africano Mario Victorino fue, junto con el gramático Donato, uno

de los más célebres maestros en la Roma del emperador Constancio. Además de sus libros de retórica y métrica, es recordado principalmente por su labor de mediación, ya que tradujo al latín no sólo la *Isagoge* de Porfirio y la mayor parte de las *Enéadas* plotinianas sino también las *Categorías* y el *Sobre la interpretación* de Aristóteles. Neoplatónico convencido, lee a Plotino a través del Evangelio de Juan y las cartas de Pablo. Después de haber seguido la religión de Osiris, se convirtió, ya anciano, al Cristianismo romano en el 355. En el año 362, renunció a su cátedra de retórica, por las leyes de Juliano, el Apóstata, quien, a través de la constitución *Magistros studiorum*, prohibió a los cristianos enseñar esa disciplina. Combatió, en algunas obras con forma de diálogo, la herejía arriana. Sin nombrarlo, Agustín hace otra alusión a él en *De civ. Dei* X, 29. Se ignora la fecha exacta de su muerte. En orden a su influencia sobre el itinerario intelectual del hiponense, lo fundamental de la figura de Victorino es su condición de autor de obras como *De generatione divini Verbi*. A través de ellas inspira a Agustín las analogías que éste traza entre pasajes plotinianos y el Prólogo del Evangelio de Juan.

[7] Nótese la fórmula "ciudadanos de este mundo" (*cives huius mundi*) que revela que, en el momento de redactar las *Confesiones*, ya alentaba en Agustín la idea central de su mayor obra de madurez: *La ciudad de Dios*. En efecto, en ella, el hiponense divide la humanidad secular en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre; otro, el de los que viven según Dios. El primero es la *civitas terrena*, a la que denomina también *Babylonia* o *civitas diaboli*; el segundo es la *civitas Dei*, a la que llama *Ierusalem* o *civitas caelestis* (cf *De civ. Dei* XV, 1). Cabe añadir, por lo demás, que de la ciudad celeste también fonnan parte los ángeles. En el plano humano, ambas sociedades, la de los justos y la de los injustos, subsisten desde la creación del hombre hasta el fin del mundo, constituyéndose en dos grandes protagonistas de la Historia. El principio de distinción entre las dos ciudades se establece de acuerdo con un criterio no sacramental o de pertenencia institucional sino exclusivamente de interioridad; mejor aún, de intencionalidad moral y espiritual: consiste en el fin último, en el objeto prioritario de amor de sus miembros. Así pues, si bien los miembros de una y otra sociedad están corporal o externamente entremezclados, sus voluntades se hallan separadas (cf. nota 3): todos los hombres, de cualquier tiempo que se complacen en el espíritu de dominio y buscan su gloria en la sujeción de otros hombres se agrupan en la *civitas terrena*, son "ciudadanos de este mundo", como lo era Victorino antes de su conversión. En cambio, todos los que buscan en primer lugar la gloria de Dios pertenecen, por ese solo hecho, a la *civitas Dei* (cf. *De cath. rud.* 31). De esa manera, la íntima economía de la Historia universal se juega, para el hiponense, en la relación dialéctica que ambas ciudades establecen a lo largo de los siglos.

[8] Los códices latinos difieren mucho en el lugar "Horus niño". Horus era hijo de Osiris y se lo adoraba como a la presencia de ésta en el mundo, así como Anubis era una divinidad con cabeza de perro; de ahí la referencia al "ladrador". Aquí se ha optado por seguir esta conjetura sólo porque parece la más

razonable, pero sin pretender zanjar una cuestión paleográfica, ni mucho menos. Sea de ello lo que fuere, se alude, sin duda, a algún elemento de los cultos egipcios. Lo notable de este pasaje es su valor testimonial, histórico, que muestra hasta qué punto, en aquellos años, los romanos habían abandonado sus antiguos dioses, desdeñando, en cierta medida, su propia cultura. Sobre todo, al citar nada menos que a Virgilio (*En.* 8, 699), Agustín parece insinuar su desacuerdo con este estado de cosas no sólo por razones religiosas. Con todo, muchas veces se ha notado, en sentido cultural, una cierta ambivalencia o vacilación en el hiponense: pesan en él, de un lado, sus raíces púnicas, su carácter de oriundo de la tierra de Aníbal, que osó combatir a Roma; pero, de otro, el respeto por la tradición romana en la que fue educado. De todos modos, y como se ve, está perfectamente al tanto de tal situación no sólo por su conocimiento de *Las metamorfosis* XI de Apuleyo sino también –al menos, cabe suponerlo– por el recorrido de vida de Mario Victorino (cf. nota 6 *in medio*).

[9] En *En. in Ps.* 79, 9, Agustín interpreta en el siguiente sentido este versículo del *Salmo* 8, 2: los cielos son los apóstoles humillados, que bajaron para que Dios descendiera hasta nosotros. Los montes son los soberbios, llenos de huecas grandezas terrenas; al tocarlos, Dios les concede su gracia, y echan humo, porque confiesan sus pecados de vanidad. En la lectura agustiniana de los *Salmos*, los soberbios son también indicados en la figura de "los cedros del Líbano", como se lee algo más adelante.

[10] Cf. *Lc* 12, 9; *Mc* 8, 38.

[10] Cf. *Lc* 12, 9; *Mc* 8, 38.

[11] *Sal* 39, 5.

[12] El pasaje está construido con las referencias al Evangelio de *Lucas* 15, 7 10 y ss., y 32.

[13] Cf. Virgilio, *En.* IV, 644.

[14] Es ésta otra prueba de la sensualidad que suele mostrar la retórica agustiniana. De hecho, el hiponense remite aquí a todos los sentidos: al de la vista en el "despiértanos, abre nuestros ojos", al del oído en el "llámanos", al del tacto en el "arrebátanos", al del olfato en el "derrama tu fragancia", al del gusto en el "derrama tu dulzura". Este llamado a los "sentidos del alma", por así decir, suscita en ella su amor a Dios y a ese amor sigue el movimiento libre de la voluntad de dirigirse a Él. Algo no muy diferente se reencuentra en el célebre pasaje del "tarde te amé" (*sero te amavi*) de X, 27, 38.

[15] En términos más filosóficos –se ha traducido "*eaquae non sunt, tamquam sint*" por "las que no son nada como si fueran algo"– Agustín parafrasea en estas líneas un pasaje paulino: el de *I Cor* 1, 27 y ss. Introduce así, en su reflexión acerca de la ejemplaridad de ciertos convertidos, una referencia al apóstol Pablo, cuyo nombre originario, mientras fue doctor de la Ley entre los judíos, era Saúl. El hiponense supone que lo cambió por el de Pablo o Paulo, en homenaje a la conversión de un célebre procónsul llamado así, que se hizo cristiano justamente a través de la predicación paulina. Otros, como Jerónimo, suponen que fue por el significado de Paulo, pequeño, opinión que el mismo

Agustín cita en otro lugar (cf. *De sp. et litt.* 7). Con todo, actualmente se cree que el apóstol tenía, como era costumbre entre los judíos de la época, un nombre familiar, hebreo, y otro romano que se empleaba públicamente. No es extraño que haya optado por este último, precisamente cuando comenzó su apostolado entre los gentiles (cf. *Hch* 13, 9).

[16] Cf. nota 6. Desde el punto de vista de la crónica histórica, el comentario agustiniano obedece a que esa actitud tuvo efectivamente carácter de renuncia voluntaria: de hecho, el emperador Juliano, había exceptuado de esa ley a algunos prominentes maestros de retórica, entre los cuales se encontraba Victorino. Más importante es, para la comprensión general de *Confesiones*, la expresión "estar libre sólo para Dios" con la que se ha traducido el término "*vacare Deo*". Ella indica un estado de renuncia al mundo con el objeto de dedicarse a la contemplación. Según la literatura mística, se trata de un vacío que sigue a la purificación de la mente y que prepara para la ascesis.

[17] Necesidad se opone a libertad. Tener libre albedrío es, para Agustín, ser dueño del propio querer. Ahora bien, se sigue teniendo el propio querer, pero no se puede actuarlo, efectivizarlo o llevarlo a cabo cuando se ha per-vertido, esto es, torcido, la dirección de la propia voluntad. Como se lee en este pasaje, esto tiene lugar a través de malas elecciones iniciales que, confirmadas, conforman el mal hábito, es decir, el vicio. Este círculo vicioso que se instaura en la voluntad le genera interiormente su opuesto: la necesidad o, para decirlo en ténninos contemporáneos aunque no técnicos, una forma de la compulsión. La serie es, pues, *perversa voluntas – libido– consuetudo – necessitas.*

[18] *Gal* 5, 17.

[19] Nótese que, de hecho, Agustín identifica el yo con la voluntad más libre, es decir, la menos sometida a los condicionamientos, aun los internos propios de un hábito compulsivo. Aquí parece apuntar la idea de que el yo más genuino y robusto es el que emerge después de deshacerse de tales hábitos.

[20] En estos pasajes es frecuente el uso de la palabra "*libido*", cuyo significado es apetito o aun deseo, sentido que también tiene la palabra "*concupiscentia*". El hiponense suele usarlo con matiz negativo, es decir, referido a las tendencias que apuntan a los bienes inferiores; así, por ej., habla de la "*libido pecuniam habendi*" o de la "*libido gloriandi*" (cf. *De civ. Dei* XV, 15, 2), o sea, de la ambición de dinero o de gloria; y muy a menudo para aludir específicamente al apetito sexual como tendencia profunda, cuyo reiterado consentimiento genera un hábito de gran intensidad emocional. En el pecado original, de manera completamente libre ya que no estaba condicionado por una historia anterior, Adán, en quien se subsumía toda la humanidad, cedió a la *concupiscentia* o *libido* de ser como Dios, hecho que trae aparejado, entre otras consecuencias, un cierto debilitamiento de la voluntad en obedecer a la razón. A ese acto voluntario original del primer hombre, se añaden todos los actos voluntarios individuales que ratifican la *libido* en cualquiera de sus formas y en cada hombre.

[21] Cf. *Rom* 7, 22. Se denomina aquí "ley de la carne" a la necesidad que im-

plica un mal hábito ya instaurado (cf. nota 17). Por otra parte, y ya en lo que hace a la retórica agustiniana, conviene reparar en el hecho de que varios de estos últimos períodos comienzan con "ya no". Esa reiteración expresa el agotamiento de una etapa; a la vez, Agustín prepara al lector para la inminente apertura de otra que, con todo, no se dará sin un desgarramiento interior.

[22] En primer lugar, el texto no dice "*dicendi ars*", el arte o la disciplina de hablar, sino "*dicendi facultas*", la facultad o capacidad de hablar, como se podía haber mencionado la aritmética como facultad o capacidad de contar. En segundo lugar, al manifestar cierta reserva sobre el hecho de que las capacidades provengan de la enseñanza externa, tal como ésta es conocida habitualmente, el hiponense alude a su célebre doctrina de la iluminación, formulada, sobre todo, en el *De magistro*. Allí, Agustín recurre al lenguaje metafórico para dar cuenta de esta doctrina. En ella, se compara la iluminación física con la del conocimiento: el ojo, aquello con lo que se ve, es la *mens*, o sea, aquello con lo que se comprende; la luz en la que se ve, es la verdad, en la que se conoce realmente; el sol, fuente de luz, es el Maestro interior, es decir, el Logos o Verbo divino, en cuanto fuente de la verdad "que ilumina a todo hombre que viene a este mundo"; finalmente, la misma visión es el conocimiento que, de esta manera, no obedece, en sus principios, a lo impartido por un maestro externo. Con todo, cabe subrayar que la iluminación intelectual pertenece al orden natural y, por eso, no se debe confundir con una intervención especial de la gracia, que corresponde al plano sobrenatural. Por otra parte, se debe advertir también que la iluminación concierne fundamentalmente al conocimiento de cierto tipo de juicios necesarios –como, por ej., el de que lo eterno es superior a lo temporal– más que a la formación de conceptos.

[23] Se ha traducido por "colaborar con las lecciones" el verbo "*subdocere*". Éste señalaba la actividad propia de lo que hoy conocemos como "ayudante de cátedra" y que consistía en enseñar las primeras nociones, dirigir la ejercitación de los estudiantes, asistirlos en la preparación de sus exámenes, etc. Ese trabajo, por cierto, era menos honorífico y remunerativo que el del maestro a cargo de la cátedra, función que, a juicio del hiponense, Nebridio estaba en perfectas condiciones de desempeñar; de ahí la ponderación que hace de su humildad.

[24] No es mucho lo que se sabe de Ponticiano este personaje ni tampoco Agustín da demasiadas noticias acerca de él: la sola displicencia con que ha olvidado el motivo puntual de su visita –que también pasa en silencio al relatar el final de la misma en 7, 18– es índice de que la atribuye a un designio de la Providencia. Se trata, sin duda, de otro africano que también debía su carrera a Símaco (cf. Symmacus, *Epistulae*, I, 99; 5, 32). En cuanto a la mención del cargo de Ponticiano, el hiponense usa la expresión "*in palatio militans*", dado que en su tiempo existían tres tipos de *militiae* o servicios al estado romano: la *militia palatii* era la de las funciones administrativas, a las que Ponticiano se dedicaba (cf. nota 27); la *castrensis* o *armata*, la de las funciones militares; la *togata*, la de las judiciales.

[25] Cf. *Mt* 5, 3.

[26] Aunque tanto "*codex*" como "*volumen*" señalan el libro en su materialidad, se ha preferido dejar "códice" para indicar el tipo de ejemplares que Agustín manejaba: el primero era un manuscrito de encuadernación más similar a la actual; el segundo se disponía en forma de rollo. En este caso, el códice contenía la biografía de San Antonio, que San Atanasio escribió y Evagrio de Antioquía tradujo al latín. Antonio era un ermitaño y, de hecho, poco antes el texto habla de "la fecunda soledad del yermo". Ya en vida cobró fama de santidad, y es considerado el fundador del monacato masculino. Murió poco antes del nacimiento de Agustín, por lo que éste se admira de su carácter de casi contemporáneo suyo. Por lo demás, Tréviris, o Treviri, una de las residencias imperiales del siglo IV, era el lugar de nacimiento de Ambrosio.

[27] Los agentes de administración supervisaban todas las oficinas del Imperio, desde las de las gobernaciones hasta las de los correos. Eran, pues, inspectores del gobierno central y algo así como "los ojos del emperador", por lo que fueron adquiriendo un gran poder. Algunos de ellos, en el ejercicio de tales funciones, se convertían en sus asesores directos y así eran llamados "amigos del César" (*amici Augusti*). Con todo, este ambicionado cargo palaciego era extremadamente frágil, ya que, como es de suponer, quienes lo ejercían podían caer en desgracia con facilidad.

[28] Alusión al pasaje de *Lc* 14, 25-35 donde Cristo exhorta a sus discípulos a abandonar las cosas de este mundo y seguirlo. En su comentario a este lugar del Evangelio de Lucas, Agustín apela a la imagen de la torre que lleva al cielo. Habla, entonces, de los gastos para edificarla, o sea, para abrazar el discipulado de Cristo, que consisten en renunciar a lo propio (cf. *Quaest. Ev. Lc.* 31).

[29] Aunque esta fórmula cobra en el caso agustiniano una particular fuerza, ya que se refiere a eludir la *intentio*, lo cierto es que se trata de un lugar común de la literatura pagana. Se reencuentra, en efecto, en Lucrecio, *De rerum natura* 3, 1068 y ss.; Horacio, *Car.* II, 16, 19 y ss.; Séneca, *De tranq. an.* 2, 14.

[30] Hay que tener en cuenta que, desde la perspectiva agustiniana, aunque la raíz formal de la *meditatio* está en la razón, no se agota en el puro raciocinio sino que involucra el alma toda, aun los aspectos puramente psicológicos de ella. Este esfuerzo explica la alusión al "consumirse" que hace aquí Agustín, ya que la *meditatio* es, ante todo, arduo ejercicio anímico. Por eso, además, en el parágrafo siguiente el hiponense mencionará la tempestad del pecho (*pectoris*) y no del corazón. En efecto, el *cor* subraya la sede de lo moral y lo espiritual, mientras que el *pectus* –aun anatómicamente más externo– se prefiere para las manifestaciones psicológicas y físicas de una crisis como la que se describe.

[31] La última línea es un ejemplo del modo con que el hiponense emplea el mismo término, *voluntas*, para indicar tanto el hecho de querer un objeto determinado como la potencia o facultad misma que lo quiere. A diferencia de lo que pasa con las acciones corporales –que, una vez queridas, necesitan, por así decir, de un brazo ejecutor, el del cuerpo mismo–, con las operaciones del alma, las que comienzan y tienen su término en ella, basta quererlas. Agus-

tín se extiende sobre los gestos corporales con el fin de mostrar tal diferencia. En esa autonomía respecto de lo externo consiste, básicamente, el libre albedrío de la voluntad que es así dueña del propio querer (cf. nota 17). Sin embargo, se puede tratar de una potencia menguada en su capacidad de decisión o determinación (cf. nota 19), capacidad que implica un paso más que el de la mera autonomía respecto de lo externo. Esta incapacidad tiene, como última causa, el quebranto de la naturaleza humana en el pecado original. En ese hiato de deficiencia o vacío que media entre el querer y el determinarse incidirá la gracia, que no anula el querer sino que lo potencia en su elevación. Con todo, no es este último aspecto, que Agustín discutirá con los pelagianos, el que está en juego en este pasaje, sino el primero, relativo a la responsabilidad de la voluntad, a propósito del cual se enfrenta con los maniqueos.

[32] En el final del capítulo anterior, también Agustín menciona dos voluntades, pero lo hace en el sentido de dos "quereres", no de dos facultades (cf. nota 31, *in principio*). En cambio, la alusión que hace ahora es a una doctrina de los maniqueos. Éstos, basándose sobre la constatación de que en toda indecisión, cuando se delibera el partido a tomar en una opción, hay dos términos en pugna, "substancializaron" este hecho, asignando esos dos quereres a dos facultades, supuestamente correspondientes a sendas almas en el mismo hombre. Así, el maniqueismo proyectó su dualismo metafísico en el terreno antropológico y moral, planteo al que también se opondrá el hiponense. Para él, se trata de la enfermedad de una sola *mens*, herida y dividida. En estos pasajes precisamente pinta ese dolor de indecisión vital.

[33] *Ef* 5, 8.

[34] Cf. *Sal* 33, 6.

[35] Cf. nota 20 *in fine*.

[36] Recuérdese la opinión negativa de Agustín sobre los espectáculos teatrales de su tiempo.

[37] Se utiliza aquí "deponer" en el sentido de abandonar o dejar, para conservar el juego retórico de "*praeponit*" – "*ponit*" del texto latino.

[38] Cf. *Col* 3, 5 y *Sal* 118, 85.

[39] Cf. *Sal* 6, 4 y 78, 5.

[40] En relación con el uso del famoso "mañana", "mañana" ("*cras, cras*") para postergar una toma de decisión vital como toda forma de conversión, se ha señalado que se trata de una evocación de Persio (cf. *Sat.* V, 66), muy citado por Agustín. Pero no es imposible que el hecho de que el hiponense compare la voz "*cras*" con el sonido del cuervo –como lo hace, por ejemplo, en *En. in Ps.* 102, 16– obedezca también a tradiciones orales sobre otras conversiones, por ejemplo, la de San Expedito.

[41] *Mt* 19, 21. Este pasaje, conocido como "el episodio del jardín de Milán" se cuenta entre los más célebres de las *Confesiones*. Cabe notar el "he aquí que oigo" ("*ecce audio*") que, de un lado, opera un corte dramático en la situación descripta y, de otro, usa el presente histórico para hacerla aún más vívida. No hay acuerdo a la hora de determinar si el episodio ha existido verdaderamen-

te o si se trata de un recurso retórico mediante el cual Agustín habría querido diseñar una situación paralela a la atribuida a Antonio. Ciertamente, aun en el primer caso, es evidente el valor literario de la reconstrucción. Con todo, hayan sido éstos u otros los detalles del episodio, todo hace suponer que hubo un punto de inflexión dado por ciertos elementos externos que marcaron el desenlace de una crisis. En la actual resignificación agustiniana, tales elementos se atribuyen al plan de Dios para cada hombre y, de esa manera, su aparente nimiedad se desvanece en el marco de una visión providencialista.

[42] *Rom* 13, 13.

[43] Cf. *Ef* 3, 20.

[44] Recuérdese que el "siglo" (*saeculum*) indica, en general, la vanidad, lo vacío de este mundo como polo de atracción y tentación para el hombre. Justamente, en virtud de la inmortalidad de su alma, no debe afincarla en él, según la concepción cristiana y, en especial, la paulina. En relación con la "regla de fe", cf. III, nota 33.

Libro IX

I. 1. Señor, "yo soy tu siervo, siervo tuyo soy e hijo de tu sierva. Rompiste mis cadenas; te ofreceré una hostia de alabanza". Que te alaben mi corazón y mi lengua, que "todos mis huesos digan: 'Señor, ¿quién como Tú?'". Que lo digan y que Tú me respondas y "digas a mi alma: 'Tu salvación soy yo'". ¿Quién fui y cómo fui? ¡Qué no hubo de malo en mis obras o, si no en mis obras, en mis palabras o, si no en mis palabras, en mi voluntad? Pero Tú, Señor, eres bueno y misericordioso, tu diestra sondeaba la profundidad de mi muerte y desde el fondo de mi corazón sacaba un abismo de corrupción.[1] Todo se reducía a un no querer lo que yo quería y querer lo que Tú querías. Pero ¿dónde estuvo durante tantos años mi libre albedrío, del fondo de qué profundo y secreto pozo fue llamado en un instante, para hacerme inclinar la cerviz a tu suave yugo y los hombros a tu suave carga, Cristo Jesús, auxilio y redentor mío? ¡Qué dulce se me hizo de pronto el carecer de las dulzuras de esas bagatelas que antes había temido perder y ahora me alegraba abandonar![2] Pues las arrojabas de mí, las arrojabas fuera y entrabas en su lugar Tú, verdadera y suma dulzura, más dulce que todo deleite pero no para la carne y para la sangre; más claro que toda luz, pero más íntimo que todo secreto; más elevado que todo honor, pero no para los que se elevan sobre sí mismos. Ya estaba libre mi alma de los devoradores afanes de ambicionar, de codiciar, de regodearse y rascarse la sarna de las pasiones. Y hablaba, hablaba ante ti, que eres mi claridad, mi riqueza y mi salud, Señor, Dios mío.

II. 2. Y, en tu presencia, me pareció bien no troncar tumultuosamente sino ir retirando con suavidad la función de mi lengua del mercado de la palabrería. Lo hice para que, de ahí en más, los jóvenes que meditan no tu ley ni tu paz sino las locuras engañosas y las contiendas forenses no compraran de mi boca armas para su delirio. Se daba la ocasión de que faltaran muy pocos días para las vacaciones de otoño y decidí soportarlos para retirarme como de costumbre y, redimido por ti, no volver ya a venderme.[3] Nuestra resolución estaba tomada ante ti, pero no ante los hombres, salvo los amigos cercanos. Se había convenido entre nosotros no difundirla a cualquiera en todas partes. No obstante, a los que subíamos del "valle de lágrimas cantando el cántico de las gradas" Tú ya nos habías provisto de agudas flechas y carbones devastadores contra la lengua pérfida" que, bajo el pretexto del consejo, refuta y, bajo el pretexto del amor, devora, como sucede con la comida.[4]

3. Nos habías atravesado el corazón con las flechas de la caridad y llevábamos tus palabras clavadas en nuestras entrañas. Los ejemplos de tus siervos, que habías convertido de oscuros en resplandecientes y de muertos en vivos, recogidos en el seno de nuestro pensamiento, ardían y consumían nuestro pesado sopor para que no recayéramos. Y nos encendían con tal fuerza que todo el viento contrario de la lengua pérfida habría podido avivar antes que extinguir el fuego. Pero, como a causa de tu nombre, que santificaste por toda la tierra, nuestro voto y propósito habría de tener también defensores, ofrecía cierto cariz de jactancia no aguardar el día tan cercano de las vacaciones y retirarme de una profesión pública anticipadamente y a la vista de todos. Yo habría estado en la boca de todos los que vieran que había querido adelantar la fecha, tan próxima, del receso de la vendimia, y habrían sido muchas las habladurías, como si quisiera darme importancia. ¿Y para qué dar lugar a que se juzgara y discutiera sobre mi intención y "se blasfemara de nuestro bien"?[5]

4. Por otra parte, ese mismo verano, por el excesivo trabajo docente, mis pulmones habían comenzado a fallar y a respirar con dficultad. Por los dolores que sentía en el pecho se notaba que estaban resentidos, negándose a emitir una voz clara y sostenida. Al principio, esto me inquietó, por obligarme a dejar esa carga del magisterio casi necesariamente o, con seguridad, a interrumpirlo, en el

caso de que pudiera sanar y recuperarme. Pero, cuando nació y se afirmó en mí la voluntad plena de quedar disponible y contemplar que Tú eres el Señor, bien lo sabes, Dios mío, comencé a alegrarme de que se me diera también ese pretexto no inventado, para atenuar el disgusto de aquellos hombres que, a causa de sus hijos, no querían verme libre nunca.[6] Así pues, lleno de tal alegría, soportaba aquel lapso hasta que terminara –no sé si eran siquiera veinte días– aunque lo tolerara con gran dificultad, porque ya se había alejado la ambición que solía ayudarme a cargar con la pesada tarea; más aún, ésta me hubiera quebrantado, de no haber sido reemplazada aquella ambición por la paciencia. Tal vez alguno de tus siervos, mis hermanos, dirá que pequé en esto, porque, rebosante ya mi corazón de deseos de servirte, sufrí el estar siquiera una hora más sentado en la cátedra de la mentira.[7] No discutiré con ellos. Pero Tú, Señor pleno de misericordia, ¿acaso no me has perdonado y remitido en el agua santa también este pecado junto con los demás, horrendos y mortales?

III. 5. Ante nuestra dicha se consumía de angustia Verecundo, ya que, a causa de los lazos que lo retenían con gran tenacidad, veía que tendría que abandonar nuestra compañía. Aunque no era todavía cristiano, estaba casado con una creyente y en ella precisamente se encontraba el mayor obstáculo que lo retenía de entrar en el camino que habíamos iniciado nosotros. Y decía que no quería ser cristiano de otra manera que aquella según la cual no podía serlo.[8] Con todo, generosamente nos ofreció que, mientras permaneciéramos allí, viviéramos en su propiedad. Tú lo compensarás, Señor, el día de la retribución de los justos, puesto que ya le atribuiste la suerte de ellos. Porque, ausentes nosotros, por encontrarnos ya en Roma, él fue presa de una enfermedad corporal, se hizo cristiano y fiel en su transcurso, y salió de esta vida. De este modo, te apiadaste no sólo de él sino también de nosotros, para que, cuando pensáramos en el gran gesto de generosidad de nuestro amigo, a quien no contábamos en nuestra grey, no nos atormentara un dolor intolerable. ¡Gracias te sean dadas, Dios nuestro! Tuyos somos. Tus exhortaciones y consuelos así lo muestran. Fiel a tus promesas, en retribución de su quinta de Casiciaco, donde descansábamos en ti de la tempestad del siglo, da a Verecundo, porque le perdonaste sus pecados so-

bre la tierra, la amenidad de tu paraíso, eternamente verde, en el monte de la leche, en tu monte, en el monte de la abundancia.

6. Se angustiaba, pues, entonces Verecundo; Nebridio, en cambio, se alegraba con nosotros. Porque, aunque también él, cuando no era cristiano, había caído en el pernicioso pozo del error, creyendo que era sólo apariencia la carne de la verdad, tu Hijo, sin embargo ya había salido de allí. Y de tal manera que, si bien no estaba aún iniciado en ninguno de los sacramentos de tu Iglesia, buscaba ardientemente la verdad.[9] No mucho después de nuestra conversión y regeneración por tu bautismo, se volvió también él católico fiel y sirviéndote en perfecta castidad y continencia junto a los suyos en África. Después de que, por su intermedio, se hubo hecho cristiana toda su casa, lo libraste de la carne. Vive ahora "en el seno de Abraham", sea cual fuere el significado de esta expresión.[10] Allí vive mi Nebridio, dulce amigo mío, convertido, de antiguo liberto que era, en hijo adoptivo tuyo, Señor, allí vive. Pues, ¿qué otro lugar habría para un alma semejante? Allí vive, en aquel lugar sobre el que mucho me preguntaba a mí, hombrecillo inexperto. Ya no aplica su oído a mi boca, sino la boca de su espíritu a tu fuente, y bebe cuanto puede de la sabiduría según su avidez, con dicha sin término. Pero no creo que se embriague de ella a punto tal de olvidarse de mí, siendo que Tú, Señor, de quien él bebe, te acuerdas de nosotros. Así estábamos, por una parte, consolando a Verecundo, entristecido, sin perjuicio de la amistad, por aquella conversión nuestra, y exhortándolo a la fidelidad en su estado, es decir, en la vida conyugal; por otra, esperando que nos siguiera Nebridio que fácilmente podía y estaba ya casi al punto de hacerlo. Y he aquí que por fin pasaron esos días. Me parecieron muchos y largos por amor a una libertad desocupada para cantarte, desde la médula de todos mis huesos: "A ti dijo mi corazón: 'Busqué tu rostro, Señor, tu rostro seguiré buscando'".[11]

IV. 7. Y llegó el día que hasta de hecho me iba a librar de la profesión retórica, de la que ya me había librado en el pensamiento. Y así se hizo. Tú apartaste mi lengua de donde ya habías apartado mi corazón. Y yo te bendecía, gozoso, al partir hacia la casa de campo con todos los míos. Lo que hice allí en el campo de las letras, puestas ya ciertamente a tu servicio, pero en las que aún respiraba como

en una pausa la soberbia de la escuela, lo atestiguan los libros cuyos temas discutí con los que estaban presentes y conmigo mismo en tu presencia. Lo que traté con Nebridio, cuando él estaba ausente, lo testifican las cartas.[12] ¿Cuándo me bastará el tiempo para mencionar cada uno de tus inmensos beneficios para con nosotros en aquel entonces, sobre todo, teniendo prisa por pasar a otros mayores? Porque evoca mi memoria –y me es dulce confesártelo, Señor– los estímulos internos con que me domaste y de qué manera me aplanaste, humillando los montes y colinas de mis pensamientos, de qué modo enderezaste mis caminos torutosos y suavizaste sus asperezas. Así también sometiste al mismo Alipio, hermano de mi corazón, al nombre de tu único Hijo, nuestro Señor y Salvador Jesucristo, nombre que Alipio no se dignaba insertar en nuestros escritos, porque prefería que olieran a los cedros escolásticos, que ya había quebrantado el Señor, antes que a las saludables hierbas eclesiásticas, enemigas de las serpientes.[13]

8. ¡Qué voces lancé hacia ti, Dios mío, cuando leía los salmos de David, cánticos de fe, sones de piedad que excluyen todo espíritu henchido! Era todavía principiante en tu genuino amor, catecúmeno en aquella quinta, libre, con Alipio, también catecúmeno. Se nos unió mi madre, mujer en su porte, de fe viril, con la seguridad que le daban los años, con caridad de madre y piedad cristiana. ¡Qué voces alzaba hacia ti en aquellos salmos y cómo ardía en ti con ellos y me encendía en deseos de recitarlos, si fuera posible al mundo entero, contra el hinchado orgullo de la especie humana! Aunque en todo el mundo se cantan y "no hay quien se sustraiga a tu calor".[14] ¡Con qué vehemente y agudo dolor me indignaba contra los maniqueos! Pero la indignación se cambiaba en piedad, porque ignoraban esos misterios sagrados, esas medicinas, y, en su delirio, se volvían contra el antídoto que hubiera podido sanarlos. Hubiera querido que hubiesen estado presentes en aquel momento, sin saber yo que estaban allí, y hubieran mirado mi rostro y oído mi voz mientras leía en aquel ocio el salmo cuarto, y hubieran visto lo que en mí obraba ese salmo: "Cuando te invoqué, me escuchaste, Dios de mi justicia; en la tribulación me tendiste la mano; ten piedad de mí, Señor, y escucha mi oración". Que me hubieran oído, sin que yo lo supiera, para que no pensaran que decía por ellos lo que yo decía entre esas palabras. Porque realmente no

lo hubiese dicho, ni lo hubiese dicho de esa manera, de haber advertido que ellos me veían y escuchaban. Ni, aunque lo dijera, hubiera sido comprendido ese modo de hablar conmigo y para mí ante ti, desde el íntimo sentimiento de mi alma.

9. Me estremecí de temor, me enardecí de esperanza y exulté en tu misericordia, Padre. Y todo esto se reflejaba en mis ojos y en mi voz, cuando, volviéndose hacia nosotros, nos decía tu Espíritu bueno: "Hijos de los hombres, ¿hasta cuándo habréis de ser duros de corazón? ¿Por qué amáis la vanidad y buscáis la mentira?" También yo había amado la vanidad y buscado la mentira. Pero Tú, Señor, ya habías glorificado a tu Santo, resucitándolo de entre los muertos y colocándolo a tu derecha, desde cuya altura habría de enviar su promesa, el Paráclito, espíritu de verdad.[15] Ciertamente ya lo había enviado, pero yo no lo sabía. Lo había enviado, pues ya había sido glorificado, resucitando de entre los muertos y subiendo a los cielos. Pero antes no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado todavía. Clama la profecía: "¿Hasta cuándo seréis duros de corazón? ¿Por qué amáis la vanidad y buscáis la mentira? Pero sabed que el Señor ha glorificado ya a su Santo". Clama: "¿Hasta cuándo?" Clama: "Sabed". Y yo anduve tanto tiempo sin saberlo, amando la vanidad y buscando la mentira. Por eso, me estremecí al oírlo, porque se decía a los que son como yo recordaba haber sido. Pues en los fantasmas que había tomado por verdad había vanidad y mentira. Y, en el dolor de mi recordación, grité muchas cosas de manera dura y fuerte. ¡Ojalá las hubiesen oído los que todavía aman la vanidad y buscan la mentira! Tal vez, al estremecerse, hubieran vomitado todo aquello y Tú los escucharías cuando clamaran a ti, porque murió por nosotros con verdadera muerte de la carne quien intercede ante ti por nosotros.[16]

10. Y leía: "Encolerizaos y no pequéis". Y ¡cómo me conmovía, Dios mío, yo, que ya había aprendido a enojarme contra mí mismo por el pasado, para no pecar en adelante! Y a enojarme con toda razón, porque no era una naturaleza extraña, procedente del reino de las tinieblas, la que en mí pecaba, como dicen los que no se enojan contra sí mismos y "contra sí mismos atesoran cólera para el día de la cólera y de la revelación del justo juicio de Dios".[17] Mis bienes ya no eran exteriores, ni los buscaba con los ojos de la carne bajo este sol. Los que quieren poner su gozo en las cosas exteriores fácilmen-

te se vuelven vacíos y se derraman en ellas, en lo visible y temporal, y con pensamiento famélico van lamiendo sus imágenes. ¡Oh, si pudieran cansarse de su hambre y exclamar: ¿Quién nos mostrará los verdaderos bienes? Digámosles para que oigan: "En nosotros está impresa la luz de tu rostro, Señor". Porque ciertamente no somos nosotros la luz que ilumina a todo hombre, sino que somos iluminados por ti, para que los que fuimos alguna vez tinieblas seamos luz en ti.[18] ¡Ah, si vieran ellos lo interno y eterno, lo que yo, que lo había gustado, me enfurecía por no poder mostrar! ¡Ah, si me presentaran su corazón, que ponen en sus ojos, en lo exterior, fuera de ti, y dijeran: "¿Quién nos mostrará los verdaderos bienes?" Pues era allí, donde yo me había irritado contra mí mismo, muy dentro en el nido, donde había sentido punzadas de dolor, donde te había ofrecido el sacrificio de dar muerte a mi vejez, donde, recién comenzado el ejercicio de mi renovación, había puesto mi esperanza en ti, era allí donde habías comenzado a serme dulce y a dar alegría a mi corazón. Yo clamaba leyendo estas cosas por fuera y reconociéndolas interiormente. No deseaba multiplicarme en los bienes terrenos, ni devorar y ser devorado por los tiempos, al tener en la eterna simplicidad un trigo, un vino y un aceite muy diferentes.[19]

11. Y clamaba en el versículo siguiente, con profundo clamor de mi corazón: "¡Oh, en paz, en el Ser mismo! ¡Qué dijo!: 'Me acostaré y dormiré'". Porque, ¿quién nos enfrentará cuando se cumpla la palabra que está escrita: "La muerte fue absorbida en la victoria"?[20] Tú eres por entero el mismo, no cambias, y en ti está el reposo donde se olvidan todos los trabajos, puesto que ningún otro hay contigo, ni se han de alcanzar otras muchas cosas que no son lo que Tú eres. Tú, Señor, eres el único que me ha establecido en la esperanza. Leía, y me encendía, pero no hallaba qué hacer con aquellos sordomudos, entre los cuales fui una peste, un ladrador amargo y ciego contra las Escrituras, dulces con la miel del cielo y luminosas con tu luz. Y me atormentaban sus enemigos.

12. ¿Cuándo podré recordar todo lo de aquellos días de retiro? Pero lo que no he olvidado ni callaré es la aspereza de un azote tuyo y la admirable rapidez de tu misericordia. Me infligías por entonces un dolor de muelas y, como se agravó tanto que no me dejaba hablar, se me ocurrió recomendar a todos los míos que estaban presentes que rogaran por mí ante ti, Dios de toda salud. Lo escri-

bí en una tablilla de cera y se la dí para que la leyeran. Enseguida, no bien doblamos las rodillas con ánimo suplicante, desapareció aquel dolor. Pero, ¡qué dolor! ¡Y cómo desapareció! Me espanté, lo confieso, Señor mío y Dios mío, porque no había experimentado nada semejante desde que era niño. Así se fueron insinuando en lo más hondo de mí las señales de tu voluntad y yo, jubiloso en la fe, alabé tu nombre. Sin embargo, esa fe no me permitía estar tranquilo, por los pecados del pasado, que todavía no se me habían perdonado mediante tu bautismo.

V. 13. Terminadas las vacaciones de la vendimia, renuncié, para que los milaneses procuraran a sus estudiantes otro vendedor de palabras, ya que, por una parte, yo había decidido servirte; por otra, estaba incapacitado para esa profesión por la dificultad al respirar y el dolor de pecho. Además, declaré por carta a tu obispo, el santo varón Ambrosio, mis antiguos errores y mi actual propósito, para que me indicara qué era lo que en especial se debía leer de tus libros, con el fin de prepararme y disponerme mejor a recibir una gracia tan grande. Él me indicó al profeta Isaías, en razón, creo, de que anuncia más abiertamente que los demás el Evangelio y el llamado a los gentiles. Pero yo, al no entender lo primero que leí, y juzgando que todo lo demás sería semejante, lo postergué para volver a él cuando estuviera más familiarizado con el lenguaje del Señor.

VI. 14. Así que, cuando llegó el tiempo en que debía dar el nombre, dejando la quinta, regresamos a Milán.[21] También Alipio quiso renacer en ti conmigo, ya revestido de la humildad que conviene a tus sacramentos y con tan fuerte dominio de su cuerpo que se atrevió, sin estar acostumbrado a ello, a andar descalzo por el helado suelo de Italia. Llevamos también con nosotros al joven Adeodato, nacido carnalmente de mi pecado. Tú lo habías creado bien. Tenía casi quince años, pero aventajaba por su ingenio a muchos hombres graves y doctos. Dones tuyos eran, te lo confieso, Señor Dios mío, creador de todas las cosas y muy poderoso para dar forma a nuestra deformidad. Porque nada de mí había en aquel joven más allá de mi delito. Pues el mismo hecho de que lo criáramos en tu doctrina Tú nos lo inspiraste, nadie más. Te confieso tus dones. Hay un libro nuestro que tiene por título *Sobre el maestro*. Él

mismo es quien allí habla conmigo. Tú sabes que son suyos los pensamientos que allí se ponen en boca de mi interlocutor cuando él tenía dieciséis años. Muchas otras cosas maravillosas noté en él. Asustado me tenía aquella inteligencia. Y ¿quién sino Tú podía ser artífice de tales milagros?[22] Pronto arrebataste su vida de la tierra, pero ahora lo recuerdo con más serenidad, al no temer nada por su infancia ni por su adolescencia ni absolutamente nada por su vida de hombre. Lo unimos a nosotros, coetáneo nuestro en tu gracia, para educarlo en tu doctrina. Recibimos el bautismo y huyó de nosotros la preocupación por la vida pasada.[23] En aquellos días yo no me hartaba de la dulzura admirable que me procuraba el considerar la profundidad de tu designio sobre la salud del género humano. ¡Cuánto lloré con tus himnos y cánticos, fuertemente conmovido por las voces de tu Iglesia, de suave acento! Penetraban aquellos cantos en mis oídos y se derramaba la verdad en mi corazón, con lo que se encendía el afecto de la piedad. Corrían las lágrimas, y me hacía bien llorar.

VII. 15. No hacía mucho tiempo que la iglesia de Milán había comenzado a celebrar esta clase de consolación y exhortación, con gran dedicación de los hermanos que se unían en sus voces y en sus corazones. Se inició un año antes, o no mucho más, cuando Justina, madre del emperador Valentiniano que entonces era un niño, persiguió, a causa de la herejía a la que la habían arrastrado los arianos, a Ambrosio, hombre tuyo. Velaba el pueblo piadoso en la iglesia, dispuesta a morir con su obispo, tu siervo. Allí estaba mi madre, tu servidora, primera en preocupaciones y vigilias, que vivía para la oración. Hasta nosotros, todavía fríos y alejados del calor de tu Espíritu, nos encendíamos, sin embargo, al ver la ciudad, atónita y consternada.[24] Fue entonces cuando se instituyó que se cantaran himnos y salmos, siguiendo las costumbres de las regiones de Oriente, para que el pueblo no se consumiera con el tedio de la aflicción. Desde aquel día hasta hoy se ha conservado esa costumbre, que ya imitan muchas iglesias tuyas, casi todas, en el resto del mundo.

16. En aquel tiempo revelaste en una visión a tu recordado obispo el lugar en donde yacían ocultos los cuerpos de los mártires Protasio y Gervasio, cuerpos que habías conservado incorruptos en el tesoro de tu secreto para sacarlos a la luz oportunamente, con el fin de

reprimir la cólera de una mujer que era, sin embargo, reina. Habiendo sido descubiertos y desenterrados, mientras esos cuerpos se llevaban con los debidos honores a la basílica ambrosiana, hubo personas atormentadas por espíritus inmundos que sanaron, según confesión de los mismos demonios. Un hombre, muy conocido en toda la ciudad, ciego desde hacía muchos años, preguntó la causa de la tumultuosa alegría del pueblo; al enterarse, dio un salto y pidió a su lazarillo que lo condujera a aquel sitio. Cuando llegó rogó que se le concediera tocar con un pañuelo el féretro de tus santos, cuya muerte había sido preciosa en tu presencia. Allí lo hizo, se lo aplicó a los ojos, y al instante se le abrieron.[25] Corrió la fama, se elevaron a ti alabanzas fervientes y luminosas, con lo que aquella enemiga suya, si bien no volvió su espíritu hacia la salud de la fe, al menos, reprimió su furor de persecución. ¡Gracias te sean dadas, Dios mío! ¿De dónde y cómo trajiste este recuerdo, para que también te confiese estas cosas que, aunque grandes, las había olvidado, se me habían escapado? Pese a todo, aun exhalando de esa manera el olor de tus perfumes, no corríamos tras de ti. Por eso yo lloraba más entre los cánticos de tus himnos, porque, habiendo suspirado por ti desde hacía tanto tiempo, respiraba ahora todo lo que puede hacerlo el aire en una casa de hierba.[26]

VIII. 17. Tú, "que haces habitar en una casa a los que tienen un mismo espíritu", asociaste también a nosotros a Evodio, joven de nuestro municipio.[27] Cuando trabajaba como agente de administración,[28] se convirtió a ti antes que nosotros, se bautizó y, abandonando la milicia del siglo, se alistó en la tuya. Juntos estábamos y juntos habíamos decidido vivir santamente. Buscábamos el lugar más adecuado para servirte y regresábamos los dos al África, cuando, estando en el puerto de Ostia Tiberina, murió mi madre. Muchas cosas paso por alto, porque mucho me apuro. Recibe mis confesiones y acciones de gracias, Dios mío, también por las innumerables cosas que callo. Pero no pasaré por alto lo que en mi alma surja de aquella sierva tuya, que me dio a luz en la carne para que naciera a esta luz temporal, y en el corazón para que naciera a la eterna. No referiré sus dones sino los tuyos en ella. Pues ni ella se hizo a sí misma ni a sí misma se había educado: Tú la creaste, porque ni su padre ni su madre sabían cómo habría de resultar. Fue educada en tu temor por la vara de tu Cristo, según la disciplina de tu único Hijo, en una casa

fiel, buen miembro de tu Iglesia. No alababa ella tanto la diligencia de su madre en educarla cuanto la de una anciana fámula que había cargado a su padre siendo pequeño sobre sus espaldas, como suelen todavía hoy llevar las muchachas a los niños. Por esta razón y por su edad y óptimas costumbres era muy honrada por los dueños de aquella cristiana casa, en la que se le habían encomendado también a las hijas de sus amos. Las cuidaba diligentemente, era enérgica en el castigo, cuando se hacía necesario, con santa severidad, y mostraba, para criarlas, una discreta prudencia. Así, fuera de las horas en las que comían moderadamente a la mesa de sus padres, aunque tuvieran sed, ni siquiera agua les dejaba beber, evitando con esto una mala costumbre y añadiendo estas saludables palabras: "Ahora bebéis agua porque no podéis beber vino; pero, cuando estéis casadas y seáis dueñas de la despensa y de la bodega, no os atraerá el agua y prevalecerá la costumbre de beber vino". Con este modo de mandar y esta autoridad para imponerse, refrenaba la avidez en una edad tierna y regulaba hasta la misma sed de aquellas niñas según una justa medida, de manera que no les gustara lo que no les convenía.

18. Sin embargo, subrepticiamente –según me contó a mí, su hijo, tu sierva– se filtró en ella la afición al vino. Era costumbre que la enviaran, por ser una jovencita sobria, a sacar vino de la cuba. Después de sumergir el bocal de la parte superior de la cuba y antes de echar el vino en el jarro, con la punta de los labios ella sorbía un poquito, no más, pues le repugnaba el gusto. Porque no hacía esto por el deseo del vino sino por los excesos desbordantes de la edad que bullen en travesuras y que en los años infantiles suelen ser reprimidos con la seriedad de los mayores.[29] Así, añadiendo todos los días un poco a aquel poco –porque quien desprecia lo pequeño cae paulatinamente–, llegó a contraer tal hábito que se bebía ávidamente copas casi llenas de vino puro. ¿Dónde estaba entonces la sagaz anciana y aquella prohibición severa? ¿Acaso podía algo contra la enfermedad latente si tu medicina, Señor, no velara sobre nosotros? Ausentes el padre, la madre y las nodrizas, estabas presente Tú, que nos has creado, que llamas y que aun a través de los hombres con autoridad realizas cualquier bien para la salud de las almas. ¿Qué hiciste entonces, Dios mío? ¿De dónde sacaste el remedio? ¿De dónde la salud? ¿No es cierto que sacaste de otra alma un duro y punzante insulto con el que, como con cuchillo sanador

de tus ocultas provisiones, cortaste de un solo golpe aquella infección? Porque la criada, que solía acompañarla a la bodega, discutiendo con la señorita, a solas, como ocurre con frecuencia, le reprochó esa mala acción con un insulto muy amargo: la llamó "borrachina". Tocada ella por ese estímulo, vio la fealdad de la acción, la condenó inmediatamente y la arrojó de sí. Así como los amigos que adulan echan a perder, los enemigos que nos combaten muchas veces corrigen. Pero no es lo que haces a través de éstos lo que Tú retribuyes sino lo que ellos mismos quisieron hacer. Aquella nodriza irritada no pretendía curar a su joven ama sino hostigarla. Y lo hizo a escondidas porque el lugar y el momento de la discusión se dieron así, o bien para no arriesgarse ella por haberlo descubierto tan tarde. Pero Tú, Señor, que riges el cielo y la tierra, que tuerces para tu uso las profundidades de los torrentes y el fluir de los siglos ordenadamente turbulento, aun con la rabia de un alma sanaste a otra, para que nadie, al advertir esto, atribuya a su propio poder el hecho de que por su palabra se corrija alguien a quien desea corregir.

IX. 19. Así pues, educada en el pudor y la sobriedad, y sujeta más a sus padres por ti que por sus padres a ti, alcanzó plenamente la edad núbil. Entonces, fue dada en matrimonio a un hombre a quien obedeció como a señor. Se esforzó en ganarlo para ti, hablándole de ti con sus costumbres, con las que la hacías hermosa, digna de respetuoso amor y admirable para su marido. De tal modo soportó las injurias de sus infidelidades que nunca tuvo con él un altercado sobre este asunto. Pues esperaba que tu misericordia le llegaría y, creyedo en ti, se volvería casto. Así como él tenía una benevolencia sin límites, era igualmente arrebatado en la ira. Con todo, ella había aprendido a no enfrentar a su marido, no sólo en los hechos sino aun en las palabras; oportunamente, cuando lo veía tranquilo y sosegado, lo hacía entrar en razón, si es que él se había conducido de una manera demasiado desconsiderada. En fin, muchas señoras, casadas con hombres más mansos, mostraban vestigios de golpes que hasta les desfiguraban la cara y, en charlas de amigas, criticaban la conducta de sus maridos. Mi madre lo atribuía a la lengua de ellas y, aunque entre bromas, les decía seriamente que, desde el momento en que oyeron leer esas tablas que se

llaman "matrimoniales", deberían haberlas considerado un documento que las hacía siervas. Por tanto, recordando esa condición, no debían ensorberbecerse contra sus señores. Y, como ellas, sabiendo cuán feroz era el marido que tenía, se admiraban de que jamás se hubiese oído ni percibido por indicio alguno que Patricio maltratara a su mujer ni que hubiese habido un solo día una pelea doméstica entre ellos, le preguntaron, en confianza, la razón de esto. Ella explicó su modo de proceder que es el que arriba indiqué. Las que lo seguían, después de haberlo experimentado, le daban las gracias; las que no, sometidas, eran maltratadas.

20. Hasta a su suegra, al principio irritada contra ella por las habladurías de las malas criadas,[30] logró desarmar con sus atenciones y su perserverancia en la paciencia y la dulzura. De tal manera que ella misma denunció a su hijo las lenguas de las sirvientas que se interponían entre ella y su nuera, turbando la paz doméstica, y pidió que se las castigara. Así, Patricio, por deferencia a su madre, por conservar la disciplina de la familia y por cuidar la concordia entre los suyos, castigó con azotes a las criadas, complaciendo a la acusadora. Ésta aseguró que ésos eran los premios que debía esperar de ella cualquiera que, pretendiendo agradarle, le hablara mal de su nuera. Ninguna se atrevió ya a hacerlo, y vivieron las dos en la dulzura de una mutua benevolencia, digna de recordar.

21. Asimismo, habías concedido Dios mío, misericordia mía, otro gran don a aquella buena servidora tuya, en cuyo seno me creaste: el mostrarse, siempre que podía, muy pacificadora entre las almas discordes y combativas, cualesquiera ellas fueren. Escuchaba de ambas partes muchas cosas durísimas, como las que suele vomitar una hinchada e indigesta hostilidad cuando, en presencia de la amiga, la crudeza exhala su odio por la enemiga ausente a través de ácidas palabras. Pero no refería de la una a la otra nada más que aquello que sirviera para reconciliarlas. Éste me parecería un don pequeño, si yo no hubiera tenido la triste experiencia de saber de innumerables multitudes que, a consecuencia de no sé que horrenda peste de pecados, muy extendida, cuentan a enemigos irritados lo que dijeron sus irritados enemigos. Más aún, hasta añaden cosas que no se han dicho. A un hombre realmente humano, por el contrario, debería parecerle poco el no excitar ni aumentar las enemistades de los hombres hablando mal; debería esforzarse tam-

bién por extinguirlas hablando bien. Así era ella, instruída por ti, maestro íntimo, en la escuela del corazón.

22. Por último, logró también ganar para ti a su marido hacia el final de su vida temporal, y no tuvo que lamentar en él, ya fiel tuyo, lo que debió soportar cuando todavía era un infiel. Era, además, sierva de tus siervos y, entre éstos, todos los que la conocían mucho te alababan, te honraban y te amaban en ella, porque sentían tu presencia en su corazón, como atestiguan los frutos de una santa familiaridad. Había sido mujer de un solo varón, había pagado su deuda de gratitud con sus padres, había gobernado piadosamente su casa, tenía el testimonio de sus buenas obras y había criado a sus hijos, dándolos a luz tantas veces cuantas los veía apartarse de ti. Finalmente, Señor, ya que por tu generosidad nos permites hablar de tus siervos, cuidó de todos nosotros –los que, antes de que ella se durmiera en ti, vivíamos juntos después de haber recibido la gracia del bautismo– como si fuéramos sus hijos. Y nos sirvió como si ella hubiera sido la hija de cada uno.

X. 23. Pero era ya inminente el día en que habría de partir de este mundo, día que Tú, Señor, conocías y que nosotros ignorábamos. Y, porque así lo dispusiste –estoy seguro de eso– según tus ocultos caminos, sucedió que ella y yo estábamos solos, apoyados sobre el alféizar de una ventana que daba al jardín interior de la casa donde nos hospedábamos. Fue allá, en Ostia Tiberina, donde lejos de las multitudes, después del trajín de un largo viaje, reuníamos fuerzas para la travesía por mar.[31] Conversábamos, pues, a solas, muy dulcemente, olvidados de lo pasado, elevándonos hacia lo que es antes.[32] Nos preguntábamos entre nosotros, en presencia de la verdad, que eres Tú, cómo sería la vida eterna de los santos, que "ni el ojo vio, ni el oído oyó ni el pensamiento del hombre concibió".[33] Pero nosotros abríamos la boca de nuestro corazón hacia aquellos raudales supremos de tu fuente, la fuente de la vida, que está en ti, para poder así, rociados según nuestra capacidad, pensar de algún modo en una realidad tan grande.

24. La conversación nos llevó a la conclusión de que cualquier deleite de los sentidos carnales, por más intenso que sea, por más bañado de luz corpórea que esté, no se puede comparar con el gozo de aquella vida; menos todavía, ni siquiera parece digno de ser

mencionado. Así, elevándonos con más ardiente afecto hacia el Ser mismo,[34] recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos y el mismo cielo, donde el sol, la luna y las estrellas brillan sobre la tierra. Desde allí, ascendiendo todavía más, pensando en tus obras, hablando de ellas y admirándolas, llegamos a nuestros espíritus. Pero los trascendimos, para alcanzar la región de la abundancia sin defecto, donde eternamente apacientas a Israel con el pasto de la verdad.[35] Allí la vida es la Sabiduría, por la cual fueron hechas todas estas cosas, y las que fueron y las que serán. Ella misma no fue hecha, sino que ahora es como fue y como será por siempre. Mejor aún, no hay en ella un "haber sido" ni un "haber de ser", sino solamente ser, porque es eterna, ya que el haber sido o el ser en el futuro no es eterno. Mientras hablamos y tendemos a ella, llegamos a rozarla apenas, con todo el impulso del corazón. Y suspiramos, y dejamos allí prendidas las primicias del Espíritu,[36] regresando al estrépito de nuestra boca, donde comienza y termina la palabra. Pero, ¿qué, Señor nuestro, puede asemejarse a tu Verbo que permanece en sí sin envejecer y renueva todas las cosas?

25. Por eso, decíamos: supongamos que callara el tumulto de la carne, que callaran las imágenes de la tierra, del agua y del aire, que callaran hasta los cielos y aun el alma misma callara para sí y se trascendiera no pensando en sí misma, que callaran los sueños y los frutos de la imaginación, que toda lengua y todo signo y todo lo que existe pasando callaran pero por completo, puesto que todas estas cosas dicen a quien las escucha: "No nos hemos hecho nosotras mismas; nos hizo aquél que permanece eternamente". Supongamos que, dicho esto, callasen, para prestar oídos a Él, que las hizo, y hablara Él solo, no a través de ellas sino por sí mismo. Supongamos que escuchamos su palabra, no mediante la lengua de la carne, ni por la voz del ángel, ni por el sonido de la nube, ni por enigma de parábola, sino por sí mismo, a quien amamos en ellas, a Él mismo sin ellas, tal como ahora protendemos a Él y en fulmíneo pensamiento alcanzamos la Sabiduría eterna, que permanece sobre todas las cosas. Si esto se prolongara y fueran alejadas de Él las otras visiones de género muy diferente, y ésta sola arrebatara, absorbiera y abismara en goces interiores a quien la contempla, de modo que la vida eterna fuera tal como fue ese instante de inteligencia por el que suspirábamos,[37]

¿acaso no sería esto lo que significa "Entra en el gozo de tu Señor"? ¿Pero cuándo será esto? ¿Quizá cuando todos resucitemos, aunque no todos seremos transformados?[38]

26. Yo decía estas cosas, aun cuando no de esta manera ni con las mismas palabras. Con todo, Tú sabes, Señor, que ese día, cuando hablábamos así, y mientras en nuestras palabras se nos mostraba poca cosa el mundo, con todos sus deleites, ella dijo: "Hijo, en lo que a mí concierne, nada me deleita ya en esta vida. ¿Qué voy a hacer en ella todavía? ¿Para qué estoy aquí? No sé. Ya se ha consumado mi esperanza en el siglo. Una sola cosa había por la que deseaba permanecer algún tiempo en este mundo: verte cristiano católico antes de morir. En abundancia me lo ha concedido Dios, puesto que te veo siervo suyo, despreciando hasta la felicidad terrena. ¿Qué hago aquí?"

XI. 27. No recuerdo bien qué respondí a esto. Apenas transcurridos cinco días desde entonces, cayó en cama con fiebre. Y durante su enfermedad, cierto día tuvo un desmayo, perdiendo momentáneamente la conciencia de lo que la rodeaba. Todos corrimos a la vez, pero pronto volvió en sí y, viéndonos presentes, de pie, a mí y a mi hermano, nos dijo como quien pregunta: ¿Dónde estaba?" Y después, al descubrir que estábamos consternados, exclamó: "Sepultad aquí a vuestra madre". Yo callaba, reprimiendo el llanto. En cambio, mi hermano le dijo algo en el sentido de desearle como cosa más feliz morir en la patria y no en tierra extranjera. Al oír ella eso, con rostro angustiado lo reprendió con la mirada por sentir así, y volviendo sus ojos a mí, dijo: "¡Mira lo que dice!". Enseguida, dirigiéndose a los dos, nos pidió: "Enterrad este cuerpo en cualquier lugar, que no os preocupe cuidarlo; solamente os ruego que os acordéis de mí ante el altar del Señor, dondequiera que estéis". Después de haber explicado esta determinación con las palabras que pudo, calló, atormentada por la enfermedad que se agravaba.

28. Pero pensando en tus dones, Dios invisible, en los dones que Tú infundes en el corazón de tus fieles y de los que provienen frutos admirables, yo me alegraba y te daba gracias, recordando lo que había escuchado del gran cuidado en que a ella siempre la había tenido su sepulcro, que se había procurado y preparado junto

al cuerpo de su marido. Pues, como habían vivido en gran concordia, ella había querido también –como es propio de un espíritu humano menos capaz de comprender las cosas divinas– llegar a aquella dicha y que los hombres recordaran que, después de un viaje de ultramar, se le había concedido que una misma tierra cubriera el polvo de ambos cónyuges. Ignoraba yo cuándo, por la plenitud de tu bondad, esta vanidad había empezado a desaparecer de su corazón, y me alegraba, admirado de que así se me mostrara ella, aunque ya en aquella conversación nuestra asomados a la ventana, cuando dijo "¿Qué hago yo aquí?", no pareció desear morir en su patria. Más aún, supe después que cierto día, llegados ya a Ostia, estando yo ausente y ella con unos amigos míos, en maternal conversación sobre el menosprecio de esta vida y el beneficio de la muerte, se sorprendieron al ver en una mujer tal fortaleza, que Tú le habías dado. Le preguntaron, entonces, si no lamentaría dejar su cuerpo lejos de su país. "Nada hay lejos para Dios –respondió– y no hay que temer que ignore el lugar desde el cual resucitarme al fin de los tiempos".[39] Así pues, a los nueve días de su enfermedad, a los cincuenta y seis años de edad y a los treinta y tres de la mía, aquella alma religiosa y pía fue liberada del cuerpo.

XII. 29. Yo le cerré los ojos e inundó mi corazón una inmensa tristeza que se resolvía en lágrimas. Pero allí mismo los ojos, obedeciendo a un violento imperio de mi alma, reabsorbían su fuente hasta secarla. Semejante lucha me destrozaba. Entonces, mientras ella exhalaba su último suspiro, el niño que era Adeodato lanzó gritos de dolor y prorrumpió en llanto. Todos nosotros lo obligamos a callar. De la misma manera, también lo que quedaba en mí de pueril y que se deshacía en llanto, a la orden viril del corazón, se reprimía y callaba. Juzgábamos que no era conveniente celebrar aquel funeral con lágrimas y gemidos, ya que así se suele deplorar una cierta miseria en los que mueren, como si su extinción fuera completa. Pero para mi madre no era ésta una muerte miserable ni total. De eso estábamos seguros por el testimonio de sus costumbres, por una fe no fingida y por razones ciertas.

30. ¿Qué era, entonces, lo que dentro de mí tan gravemente dolía sino el hecho de que la brusca interrupción de la costumbre dulce y grata de vivir juntos abría una herida reciente? Sin duda, yo

me congratulaba con su testimonio: en el trascurso de su última enfermedad, respondiendo a mis cuidados con sus caricias, me llamaba "buen hijo"[40] y mencionaba con gran afecto no haber oído jamás salir de mi boca algo duro contra ella ni palabra insultante. Pero ¿qué comparación había, Dios mío, que nos creaste, entre ese respeto que yo le tributaba y la devoción que ella tenía por mí? Así, privado de tan grande consuelo, mi alma quedó herida y mi vida destrozada, mi vida, que se había hecho una sola con la suya.

31. Entonces, cuando hubo reprimido aquel niño su llanto, Evodio tomó el salterio y se puso a cantar un salmo al que todos los de la casa respondíamos: "Tu misericordia y tu justicia te cantaré, Señor".[41] Ante lo que ocurría, acudieron en gran número hermanos y mujeres piadosas. Mientras, según la costumbre, se encargaron del sepelio los que tenían eso por oficio, yo, en compañía de aquéllos que juzgaban un deber no dejarme solo, me retiré, en un lugar donde podía hacerlo decorosamente, para conversar sobre temas propios del momento. Y con ese bálsamo de la verdad, mitigaba mi tormento, conocido por ti, pero ignorado por ellos que me escuchaban atentamente y me creían sin sufrimiento. En realidad, en tus oídos, donde ninguno de ellos escuchaba, yo me reprochaba la debilidad de mi afecto y reprimía el flujo de mi tristeza, que retrocedía un poco ante mis esfuerzos para acometer de nuevo con fuerza, si bien no hasta estallar en llanto ni demudarme el semblante. Sin embargo, bien sabía yo lo que me oprimía el corazón. Me desagradaba sobremanera que pudieran tanto en mí estas cosas humanas, que han de tener lugar por el orden establecido y la naturaleza de nuestra condición; así, mi propio sufrimiento me hacía padecer un nuevo sufrimiento[42] y me minaba una doble tristeza.

32. Cuando se trasladó el cuerpo a su sepultura, fuimos y regresamos sin derramar una lágrima. No lloré ni aun durante las oraciones que te dirigimos, al ofrecer por ella el sacrificio de nuestro rescate, ante su cadáver ya ubicado cerca de su tumba para después depositarlo en ella, según la costumbre local.[43] Pero todo el día la tristeza me pesó, secretamente. Te pedí, como podía, con la mente turbada, que sanaras mi dolor, y Tú no lo hacías. Querías, pienso, grabar en mi memoria, hasta con este ejemplo único, que todo hábito es una cadena, aun para el espíritu que ya no se alimenta de palabras engañosas. Asimismo, me pareció bien ir a tomar un baño,

porque había oído decir que este nombre provenía del término griego "*balaneion*", ya que expulsa del alma la angustia.[44] Y he aquí que también esto he de confesar a tu misericordia, oh Padre de los huérfanos: que me bañé y me encontré igual que antes, porque no exudó mi corazón la hiel de su tristeza. Después me dormí. Al despertar, hallé que mi dolor había mitigado en buena parte y, en la soledad de mi lecho, me vinieron a la mente aquellos versos veraces de tu Ambrosio: Tú eres, en efecto,

Dios creador de todas las cosas,
que regulas los cielos, que revistes
el día de brillante luz, que revistes
de grato sueño la triste noche,
para que a los miembros fatigados
el reposo disponga al trabajo
y las mentes cansadas repare,
y disipe la angustia del luto.[45]

33. Poco a poco iba volviendo a mi anterior sentir sobre tu sierva y su conversación, piadosa para contigo, de santa y morigerada ternura para con nosotros, de la que abruptamente yo había sido privado. Y quise llorar en tu presencia, respecto de ella y por ella, respecto de mí y por mí. Di rienda suelta a las lágrimas que había contenido, para dejarlas correr cuanto quisieran y hacer de ellas un lecho para mi corazón. Allí encontró él su descanso, porque allí estabas prestando oído Tú y no cualquier hombre que interpretara con soberbia mi llanto. Ahora, Señor, te lo confieso por escrito. Que lea estas palabras quien quiera hacerlo y las interprete como quiera. Si alguno encontrare que pequé por haber llorado a mi madre durante algunos instantes, a aquella madre que había muerto entonces a mis ojos, que por tantos años había llorado para que yo viviera a los tuyos, que no se burle. Si es hombre de gran caridad, llore él también por mis pecados ante ti, Padre de todos los hermanos de tu Cristo.

XIII. 34. Mas sanado mi corzón de aquella herida, en la que se podría reprochar el afecto carnal, derramo ante ti, Dios nuestro, por aquella que fue largo tiempo sierva tuya, lágrimas de muy distinta especie: las que brotan cuando se consideran los peligros de toda alma que muere en Adán. Porque, aun cuando mi madre, una

vez vivificada en Cristo y antes de ser liberada de los lazos de la carne, se condujo de tal manera que es alabado tu nombre en su fe y sus costumbres, no me atrevo, con todo, a asegurar que, a partir del momento en que la regeneraste por el bautismo, no saliera de su boca alguna palabra contraria a tu precepto. Porque la Verdad, tu Hijo, ha dicho: "Si alguno llamare a su hermano 'necio', será reo del fuego de la gehena".[46] ¡Ay de la vida del hombre, por loable que sea, si al juzgarla quitaras tu misericordia! Precisamente porque no escudriñas las faltas encarnizadamente, con confianza esperamos algún lugar junto a ti. Quienquiera te enumere sus verdaderos méritos, ¿qué te enumera sino tus dones? ¡Ah, si se reconocieran hombres los hombres y si el que se gloría se gloriase en el Señor![47]

35. Así pues, alabanza mía y vida mía, Dios de mi corazón, dejando a un lado por un momento las buenas acciones de mi madre, por las que gozoso te doy gracias, te ruego ahora por sus pecados. Escúchame, por Aquel que es la medicina de nuestras heridas, que pendió del madero y que, sentado a tu derecha, intercede por nosotros. Yo sé que ella obró con misericordia y que de todo corazón perdonó las deudas de quienes fueron sus deudores. Perdónale Tú también a ella las suyas, si es que alguna contrajo a lo largo de tantos años después del bautismo, agua de la salvación. Perdónaselas, Señor, perdónaselas, te lo ruego, y no entres en pleito con ella. Triunfe la misericordia sobre la justicia, porque tus palabras son verdaderas y prometiste misericordia a los misericordiosos, aunque lo sean porque se lo concedes Tú, que tienes compasión de quien la tuviere y eres misericordioso con quien fuere misericordioso.[48]

36. Creo que ya habrás hecho lo que te estoy pidiendo. Con todo, acepta el querer que mi boca expresa, Señor. Porque mi madre, al acercarse el día de su liberación, no pensó en que su cuerpo fuera sepultado suntuosamente, ni embalsamado con perfumes, ni en un sepulcro en la tierra patria. Nada de esto nos encomendó; únicamente deseó que nos acordáramos de ella ante tu altar, al que había servido sin faltar un solo día y desde el cual sabía que se ofrece una víctima santa. Por esta víctima santa fue abolido el decreto que había contra nosotros[49] y vencido el enemigo que computa nuestras faltas, buscando de qué acusarnos y no hallando nada en Aquel en quien nosotros vencemos. ¿Quién le restituirá su sangre inocente? ¿Quién le devolverá, para separarnos de Él, el precio con

que nos compró? A este misterio de nuestro precio ligó tu sierva su alma con el vínculo de la fe. ¡Que nadie la arrebate de tu protección! ¡Que no se interpongan con violencia ni con insidias el león y el dragón! Porque ella, para no ser confundida y presa por el astuto acusador, no responderá que nada debe; responderá que le han sido perdonadas sus deudas por Aquel a quien nadie podrá restituirle nada, porque, no siendo deudor, por nosotros restituyó.

37. Que descanse en paz con su marido. Nadie antes de él, nadie después de él la tuvo por esposa. Ella le sirvió llevándote a ti el fruto de la paciencia, para ganarlo también a él para ti. Inspira, Señor mío, Dios mío, inspira a tus siervos, mis hermanos, tus hijos, mis señores, a quienes sirvo con el corazón, la voz y las letras, para que cuantos leyeren esto se acuerden ante tu altar de Mónica, tu sierva, con Patricio, que en un tiempo fue su esposo, por cuya carne me introdujiste en esta vida. Que se acuerden con piadoso afecto de quienes fueron mis padres en esta luz transitoria, mis hermanos según tu paternidad en el seno de la madre católica, y mis conciudadanos en la Jerusalén eterna, por la que suspira tu pueblo peregrino desde la partida hasta el regreso,[50] para que lo que ella me pidió en el último instante le sea concedido más abundantemente por las oraciones de muchos a través de estas confesiones que por las mías solas.[51]

Notas al Libro IX

[1] Como es habitual al comenzar un libro, el hiponense sintetiza emblemáticamente su contenido. En este caso, en primer lugar, mediante la cita "hijo de tu sierva", hay una referencia a su madre, el recuerdo de cuya muerte será parte importante del presente libro. En segundo término, éste es el libro donde se confirma la conversión de Agustín, tema principal de su *confessio*, es decir, de su alabanza; de ahí la alusión a ésta. En tercer término, la conversión, esto es, el primer encuentro, inicia un diálogo entre Dios y su hijo recobrado desde lo más profundo de la intimidad de éste; ello explica la reiteración del verbo "decir" atribuido a los dos sujetos, Creador y criatura. Pero para que tal diálogo sea posible, la criatura, en cuanto tal, se ha de re-conocer ante el Creador; por esa razón, el texto avanza con la pregunta que Agustín se formula acerca de su identidad y condición. Se resuelve así el conflicto de la voluntad. La nueva voluntad es la de otro Yo, más profundo e íntimo del desagarrado yo agustiniano. Y el segundo queda asumido por el primero. Por otra parte, no es

sorprendente que los textos escriturarios a los que apela pertenezcan a los salmos, ya que ellos, más que exponer doctrina, cantan alabanzas y ruegos en tono de celebración, que es el que mejor condice con la reciente conversión. Son, respectivamente, *Sal* 115, 16 y 34, 10.

[2] Según la elaboración doctrinal agustiniana sobre la conversión, la relación dialéctica que ella supone entre Creador y criatura humana tiene como ejes la Gracia por parte del primero, y la libertad de respuesta por parte del hombre. Así, Agustín introduce ahora la expresión y el tema del libre albedrío (*liberum arbitrium*), cuya esencia consiste, como se ha señalado, en ser dueño del propio querer, esto es, de la propia voluntad (cf. VIII, notas 17 y 19). La voluntad tiene por objeto el bien, de manera que será tanto más plena cuanto más alto sea el bien al que se dirige. Cuando se dirige a Dios como Bien supremo alcanza su mayor grado y, entonces, el libre albedrío se convierte en libertad de liberación o *libertas*. En el grado de la *libertas* no desaparece la posibilidad de la opción por los bienes relativos y aun ínfimos; lo que desaparece es la atracción compulsiva que ellos pueden ejercer. Por parte de la Gracia, el "instante" que aquí se menciona alude a la decisiva intervención divina en la que culmina un largo proceso, subterráneo de algún modo, en el alma. Nótese que es en relación con esta cuestión que se menciona explícitamente el nombre de Cristo, ya que es el mediador entre el Creador y el hombre, aquél a través del cual pasa la Gracia divina en virtud de la redención.

[3] El episodio del jardín de Milán, es decir, el momento de la conversión, tiene lugar en agosto del año 386. Precisamente alrededor de una semana después comenzaban, según se sabe por un edicto del Código Teodosiano, las "*vindemiales ferias*", esto es, las vacaciones otoñales que coincidían con la vendimia y que se prolongaban hasta mediados de octubre. El espacio de tan pocos días no justificaba una renuncia al cargo de profesor municipal en Milán por parte de Agustín, renuncia que hubiera dado pie a comentarios innecesarios y que, en todo caso, no hubiera rodeado de discreción un acontecimiento tan íntimo como una conversión religiosa.

[4] Las citas corresponden a *Sal* 83, 7 y 119, 3. Los salmos que van desde este último al 133 suelen denominarse "salmos de las gradas" o "de la ascensión", probablemente porque se entonaban durante las fiestas sagradas en las procesiones a la ciudad santa que se encontraba en sitial elevado. Su significado simbólico es, además, evidente. El hiponense aplica este texto a su propia situación en la que, desde el punto de vista espiritual, interiormente estaba ascendiendo desde un lugar que ahora considera ínfimo –su posición como reconocido maestro de retórica– a otro muy superior: la contemplación de Dios. En su decisión de no hacer inmediatamente pública la renuncia a su cátedra, Agustín tiene en cuenta también el caso de que ese itinerario ascensional, que suponía abandonar un campo de actividad intelectual brillante, fuera interrumpido por quienes lo admiraban y alababan por dicha actividad. En varios lugares de su obra subraya la *intentio fallendi* del adulador. La gravedad de la falta de éste concierne al engaño; la suya,

pues, es una *lingua dolosa* (cf. *En. in Ps.* 5, 12; 39, 26; 119, 4; 123, 6) o *subdola*, como dice en este pasaje y se lee en el mismo salmo 119, 2.

5 *Rom* 14, 16. Agustín sigue teniendo presente este pasaje de la carta paulina a los romanos: de hecho, el capítulo comienza con la admonición "Acoged al débil en la fe" que Alipio se había aplicado a sí mismo según el relato agustiniano (cf. VIII, 12, 30). El texto continúa con el consejo de Pablo de no discutir opiniones entre los fieles, porque la libertad en la que se apoyaban los fieles más fuertes podía interpretarse tendenciosamente. La expresión paulina también se puede traducir como "no expongáis a la maledicencia lo que es vuestro bien" o "vuestro privilegio". El sentido es, pues, el de evitar dar pie a que otros se escandalicen de alguna manera.

6 *"Propter liberos suos me liberum esse nunquam volebant"*, período en el que el término *"liberos"* señala a los hijos del hombre libre, no del esclavo. Así pues, el hiponense juega con ese sentido doble de la palabra latina *"liber"*. Su dolencia consistió quizás en una crisis asmática, por lo que se puede inferir de *Contra Acad.* I, I, 3 y *De beata vita* I, 4. El episodio, real, y de origen psicosomático con toda probabilidad, es resignificado por él en términos de imposibilidad de proferir una palabra muerta: la de las técnicas de la retórica forense. Este uso profesional de la voz de la carne implicaba, desde el nuevo punto de vista agustiniano, una venta. Cuando retome el uso más publico de la voz será para proferir la palabra del Verbo interior.

7 La palabra *"cathedra"* indica originariamente la silla de brazos que ocupaba el maestro. En el *Sal* I, 1, se lee "Feliz el hombre que no sigue el consejo de los impíos, ni se detiene en la senda de los pecadores, ni se sienta en la cátedra de la pestilencia" (*"in cathedra pestilentiae"*). Agustín puede haber tomado de este versículo esta expresión. De todos modos, y como se ha visto, en varios lugares de su obra, aun en las mismas *Confesiones* (cf. IV, 2, 2 *in principio*), hace la detracción de la retórica en cuanto que ella sólo busca persuadir con prescindencia de la consideración de la verdad. Cuando Agustín así lo hace, es siempre por confrontación con la verdad misma. Pero, en orden a esta última, la retórica se revela instrumental, como él mismo señala en *De ord.* II, 13, 38). Cf. también I, nota 27.

8 Ésta es una nueva prueba de la importancia que reviste el medio intelectual y espiritual en el que se mueven las *Confesiones* y del ambiente de los primeros interlocutores al que estaban dirigidas. Como se señalaba en el Estudio Preliminar, ya sea antes como después de su conversión, Agustín sobresale en un grupo de lo que hoy llamaríamos "intelectuales", que buscan apasionadamente la verdad para consagrarse por entero a ella y hacer de tal búsqueda una forma de vida. El carácter absoluto que esa consagración tenía en ellos excluía otras responsabilidades como las matrimoniales; no era, desde luego, una exigencia formal de la conversión en sí misma. Pero Verecundo sólo aceptaba vivir el cristianismo con la misma entrega completa de sí mismos que habían hecho Agustín y los suyos.

[9] Algunos miembros del maniqueísmo, entre cuyos adeptos recuérdese que también se había contado Nebridio, descreían de la encarnación del Verbo propiamente dicha, o sea, de que fuera real el cuerpo de Cristo, suponiéndolo un mero fantasma; otros, subrayaban la corruptibilidad de su cuerpo (cf. VII, nota 6).

[10] El término "ser llevado al seno de Abraham" es del Antiguo Testamento, aunque aparece en pasajes evangélicos como *Lc* 16, 22. Alude al morir como a un ir a reunirse con los padres o patriarcas, sin mentar aún, obviamente, la resurección. Más allá de todas sus vacilaciones acerca de este misterio, Agustín lo interpreta como una suerte de estado intermedio entre la vida terrena y la bienaventuranza eterna, como un estado de felicidad dado por la presencia de Cristo, pero no todavía por la visión beatífica y plena de Dios que tendrá lugar al final de los tiempos (cf. *De an. et eius or.* IV, 16, 24).

[11] *Sal* 26, 8.

[12] Se refiere, en primer lugar, a la parte inicial de su producción escrita, dada por los así llamados "diálogos filosóficos" o "de Casiciaco", redactados durante el otoño e invierno siguientes al episodio del jardín de Milán. Son *De ordine*, *Contra Academicos*, *De beata vita* y el comienzo del *De vera religione*. Intervienen en estos diálogos quienes lo acompañaron al retiro en Casiciaco: su madre, su hijo Adeodato, su hermano Navigio, sus primos, Alipio, Evodio y algunos pocos discípulos cuyo tutor era (cf. *De beata vita* I, 6). Son éstas obras donde Agustín revisa sus concepciones filosóficas a la luz de su reciente conversión. No contienen, como otras posteriores, elaboraciones teológicas de una doctrina en la que todavía debía profundizar. También pertenecen a este período los *Soliloquia* que reproducen un diálogo consigo mismo. En cuanto a las cartas escritas a Nebridio, se este período se conservan sólo la tercera y la cuarta. En cuanto a la ubicación geográfica de Casiciaco, se tienen aún dudas. Algunos creen que se trata de Casciago, cerca de Varese; otros, de Cassago, en Brianza. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que ha quedado evidentemente en la memoria del propio Agustín como una suerte de anticipo paradisíaco, esto es, como el monte de la abundancia, el "monte de la leche" (*monte incaseato*) al que alude al final del parágrafo 5.

[13] En contexto veterotestamentario, la serpiente es símbolo del mal y del poder; las hierbas representan las Escrituras y los cedros son símbolo de altivez, como también se lee en VIII, 2, 4. La que aquí Agustín atribuye a Alipio por entonces obedecía a la escrupulosidad de éste, al negarse a incluir el nombre de Jesucristo en sus escritos: quería que ellos conservaran un tono exclusivamente académico. Cf. *Sermo* 299, 6.

[14] *Sal* 18, 7.

[15] Entramado de citas: *Sal* 4, 3 y 4; *Ef* 1, 20; *Jn* 14, 16, 17. De todos modos, téngase en cuenta que el principal texto escriturario que sobrevuela en todos estos capítulos es el Salmo 4 en su totalidad.

[16] Cf. *Rom* 8, 34.

17 *Ibid.* 2, 5.

18 Como ocurre muchas veces en los textos agustinianos, se diseña aquí, teóricamente y a grandes rasgos, el esquema fundamental según el que procede el hiponense: primer movimiento, rechazo de la búsqueda en lo exterior y contingente; segundo, vuelta al propio interior y hallazgo allí de la imagen luminosa de Dios; tercero, camino ascensional de contemplación y adoración.

19 Lo dicho en la nota anterior se inserta ahora, en esta segunda parte del párrafo, en la dimensión temporal: la oposición entre la multiplicidad de lo exterior, lo contingente, y la unidad de lo divino que habita en lo interior se revela como oposición entre lo temporal y lo eterno (cf. XI, 29, 39).

20 Se ha traducido *"idipsum"* por "el Ser mismo", teniendo en cuenta no sólo el contexto sino también un lugar paralelo: *En. in Ps.* 121, 3, donde lo caracteriza como lo inefable, como aquello que es eterna e inmutablemente idéntico a sí mismo. Una vez más, Agustín está procediendo aquí por confrontaciones: ya ha opuesto lo exterior a lo interior, lo temporal a lo eterno; ahora opone las cosas que tienen un ser participado, las que sólo reciben la existencia, al Ser mismo en el que subraya la eterna identidad. Pero hay más: a propósito del Salmo 4, asocia la frágil mutabilidad de las primeras al sobresalto del corazón humano, y la inmutabilidad del segundo, a la certeza de la paz y del descanso. Por otra parte, aparece ya la cuestión de la muerte, con lo que tematiza en términos filosóficos y anticipadamente el fallecimiento de Mónica.

21 Esto debió ocurrir poco antes del 10 de marzo del 387, es decir, poco antes de la fecha en que comenzó la Cuaresma en ese año, ya que era al iniciarse ese período cuando los catecúmenos ya preparados se inscribían para recibir el bautismo la noche de Pascua. Sus nombres integraban la lista de los *electi* o *competentes*. Agustín lo menciona también a propósito de la conversión de Victorino (cf. VIII, 2, 4 *in fine*).

22 Como lo hizo también respecto de sus padres (cf. II, nota 11), Agustín vuelve a mostrar cierta ambivalencia en relación con su hijo: de un lado, Adeodato es el recuerdo viviente de un pasado del que ahora reniega; de otro, es evidente que las brillantes dotes del joven lo enorgullecen, más allá de lo que diga literalmente y de la obligada remisión al Creador y dador de todos los bienes. Por otra parte, la expresión *"Tú sabes* que son suyos los pensamientos..." sirve para poner a Dios por testigo de lo que considera el carácter excepcional del adolescente. Por lo demás, ciertos pasajes del *De magistro* –obra redactada en el 389, sobre arduos temas de gnoseología y filosofía del lenguaje– muestran al hiponense como un padre que, en son de broma y por razones en definitiva didácticas, se complace en acicatear afectuosamente a su hijo.

23 En medio de un texto de prosa gramaticalmente muy compleja Agustín inserta este breve y límpido período, para marcar la solemnidad del hecho. Tuvo lugar la noche del 24 al 25 de abril del 387, presidiendo Ambrosio la celebración. Cf. *Ep.* 142, 23; *Contra Iul. pel.* I, 3, 10.

24 Como su nombre lo indica, el arrianismo fue iniciado por Arrio, quien

fuera sacerdote de Alejandría (280-336). Hacia el 320 comenzó a enseñar esta herejía que niega el dogma de la Trinidad. En efecto, para el arrianismo, sólo el Padre es verdaderamente Dios, único, infinito, eterno y no generado. La segunda Persona, el Hijo o Verbo, se considera criatura hecha *ex nihilo*, aun cuando la primera de las criaturas e intermediaria entre Dios y el mundo. Por eso, el arrianismo no concibe la eternidad del Hijo que, según esta secta, lo es por Gracia y no por naturaleza. Tampoco el Espíritu Santo es Dios sino la primera producción del Verbo. Por lo demás, éste, para los arrianos, de la naturaleza humana sólo tomó la carne, no el alma racional; por tanto, no se hizo plenamente hombre. De esta manera, el Redentor arriano es Dios a medias y hombre a medias. Esto es lo que le reprochaba el catolicismo. Muchos de los primeros emperadores cristianos fueron arrianos y se opusieron, por razones políticas, al concilio de Nicea, que seguía al Papa. La fuerza de la comunidad arriana en Milán queda demostrada en el hecho de que el obispo antecesor de Ambrosio fue un arriano. La hostilidad de Justina contra Ambrosio se exacerba por el apoyo diplomático que éste prestó a un aspirante a los dominios imperiales, el católico Magno Máximo. En este contexto, a fines de marzo del 386, Justina encabeza la exigencia de entrega de la basílica para reponerla en manos de los arrianos, temerosos de la gran autoridad que Ambrosio tenía entre los fieles. Apoyado por ellos, Ambrosio tomó la basílica y permaneció allí para defenderla. Con el objeto de animar a estos fieles, se inició la práctica, de origen oriental y convertida después en tradición en Milán, de cantar himnos, generalmente, compuestos por el mismo Ambrosio. Como se ve, el celo de estos cristianos suscitó la admiración del hiponense que, un año antes de su bautismo, aún estaba lejos de la conversión.

[25] Agustín reitera este relato en *De civ. Dei* XXII, 13, 2 y en el *Sermo* 286, 4.

[26] Quiere decir: en el cuerpo, que es efímero como la hierba del campo. Se trata de una imagen bíblica que aparece, por ejemplo, en *Is* 40, 6; *Eccl* 14, 18. El hiponense vuelve sobre ella en *En. in Ps.* 102, 22.

[27] La cita corresponde al *Sal* 67, 7 y es cara a Agustín por el hecho de expresar al idea central de la "ciudad de Dios": los que lo aman por encima de todas las cosas pertenecen a una misma ciudadanía, es decir, habitan una misma ciudad, una casa espiritual, aunque sus cuerpos estén mezclados con aquellos que, por el contrario, ponen su fin último en el poder o la riqueza. En cuanto a Evodio, a los datos que consigna aquí el hiponense y a las cuatro cartas que le dirige y que se conservan (159, 160, 162, y164) , se ha de añadirlo siguiente: figura como interlocutor principal en el *De libero arbitrio* y *De quantitate animae*, precisamente obras agustinianas antimaniqueas. No es casual, ya que es el mismo Evodio quien ha escrito el *De fide contra manichaeos*, atribuida por error al hiponense. Por otra parte, en su condición de obispo de Uzala, intervino en varios concilios, enfrentándose, junto con Agustín, a donatistas y pelagianos. En sus bosquejos de este personaje, el hiponense muestra un gran aprecio por la escrupulosa probidad intelectual de Evodio.

28 Cf. VIII, nota 27.

29 Son observaciones paralelas a las que se hacen a propósito del robo de las peras por parte del mismo Agustín en su niñez (cf. II, nota 14, *in principio*).

30 La expresión "habladurías" o "chismes" no traduce exactamente lo que dice el texto: "*susurris malarum ancillarum*". El detalle reviste cierto interés en el campo no sólo de la cultura de la época sino aun de la ética patrística. En efecto, ésta prestaba particular atención a los denominados "pecados de la lengua". Entre ellos, la *susurratio*, equivalente de la *detractio*, consiste en decir un mal de alguien, exagerando sus alcances o aun inventándolo. Se empaña así la fama de esa persona, o sea que se le quita un bien. En este aspecto, el exacto contrario de la *susurratio*, forma de la detracción, es la *adulatio* en cuanto que ésta exagera o añade más allá de la verdad (cf. nota 4, *in fine*). La *susurratio* tiene como característica la intervención de tres sujetos humanos: el que habla, el que escucha y el que es objeto de lo dicho, con la condición de que este último ha de estar ausente. El tercer aspecto es central en este concepto.

31 Comienza aquí el breve pero densísimo relato de la así llamada "visión de Ostia". En relación con el momento en que adviene, cabe recordar que Agustín y su madre han hecho el viaje desde Casicíaco, es decir, desde las afueras de Milán a Roma, y se disponen a volver al África partiendo del puerto de Ostia. Con respecto al escenario, la narración es clara y no da pie a la clásica iconografía que suele pintarlos mirando ambos el mar. En cuanto al contexto, nótese que el hiponense acaba de hacer el panegírico de Mónica, descripción que permite suponer su destino eterno entre los bienaventurados. Y sobre ese tema versa precisamente la contemplación descripta a continuación. No hay razones para dudar de que en realidad tuvo lugar. El mismo Agustín subraya el carácter providencial de esa visión: cuando ella se produce, nada hacía imaginar lo inminente del fallecimiento de Mónica, puesto que, entonces, una enfermedad anunciada o una gran fragilidad los hubiera hecho desistir del plan de viaje; así, no pudo haber consistido en una suerte de mera meditación sugerida por las mismas circunstancias. La pregunta es si alcanzó a ser una experiencia mística como el éxtasis. Por nuestra parte, nos inclinamos a entenderla como visión o, mejor aún, contemplación. El éxtasis, en cambio, al menos según la acepción posterior de este término, presenta, entre otras, dos notas que no parecen darse en la narración agustiniana: 1. implica la suspensión de todo acto natural humano, suspensión que no está en el texto ni siquiera sugerida; 2. trasciende y supera el conocimiento especulativo de la verdad divina. Así, la visión de Ostia está, en todo caso, más lejos del *extasis* que del *raptus*, ya que en el primero se experimenta la presencia divina por el gozo del amor, pero sin verla mediante el intelecto. Y justamente, esa contemplación intelectual es innegable en la experiencia relatada a continuación. Con todo, en este tramo del presente libro, cabe discernir dos etapas: la primera, que tiene su inicio en estas líneas, culmina al final del parágrafo 24 y consiste en la contemplación propiamente dicha; la segunda, que

va desde las últimas líneas del parágrafo 24 al 26, se desliza hacia el rapto espiritual, fruto de esa contemplación.

[32] La interpretación agustiniana de este versículo paulino de *Fil* 3, 13 -que aquí se parafrasea y se reitera en el pasaje clave de XI, 29, 39, del que éste es una suerte de anticipio- lo entiende como el dejar atrás lo múltiple y mutable, lo pasado, lo que pasa y envejece, para *tensar* el espíritu hacia lo que es inmutable y eterno. Así pues, cabe reiterar aquí lo dicho al respecto en el Estudio Preliminar: el *ante* de la expresión "*in ea quae ante sunt*" *no* indica "el porvenir" como "lo que está delante"; su significado es mucho más fuerte, precisamente porque no es cronológico. "*Ea quae ante sunt*" marca una anterioridad *metafísica*: señala lo que precede a las cosas mutables no necesariamente en el tiempo sino en cuanto que las funda. Se refiere, pues, a las ideas eternas, contenidas en la Sabiduría de Dios, esto es, en el Verbo, igualmente eterno, según el cual fueron hechas todas las cosas mutables. Por otra parte, y por lo dicho, el movimiento de tensión espiritual propio de la *extensio* es, figuradamente, hacia arriba, hacia lo que es supremo; de ahí que se haya optado en este caso por la traducción "elevación".

[33] *Cor* I, 2, 9.

[34] Vuelve a usar el término "*id ipsum*" (cf. nota 20).

[35] En primer lugar, cabe señalar que con la expresión "región de la abundancia" ("*regio ubertatis*") aparece la contrapartida exacta de la *regio dissimilitudinis* o *indigentiae* que Agustín ya había mencionado (cf. II, n. 23 y III, n. 2). Si esto sucede ahora es justamente porque este libro IX marca el punto de inflexión entre la *distentio* que describen los anteriores y el inicio de la *extensio* que, previa mediación de la *intentio*, la sucederá. En segundo término, a la imagen de la región de la abundancia para remitir a la diensión trascendente de lo divino, se sobrepone otra, esta vez bíblica: la de Dios apacentando a su pueblo elegido con pastos, esto es, con el alimento de la verdad. No es sorprendente la elección de una imagen semejante, habida cuenta del carácter desértico de los escenarios del Antiguo Testamento. En tercer lugar, hay que reparar en la insistencia agustiniana sobre la necesidad de trascender la *intentio*, o sea, superar la sola imagen y presencia divina en la propia alma y fundarse en ella para lanzarse a alcanzar su realidad misma. Esta necesidad obedece a que también el espíritu humano es mutable (cf., por ejemplo, *Devera rel.* 39, 72; *In Io. Evang.* 23, 9; *Sermo* 2, 3).

[36] Mucho se ha discutido sobre la interpretación del término "*primitias spiritus*", que, en sí mismo, se puede relacionar tanto con los textos plotinianos, que se reflejan en todo este proceso ascensional, cuanto con la expresión paulina, tal como ella aparece en *Rom* 8, 23. Sin embargo, dado el contexto de contemplación de la vida eterna, la influencia de mayor peso parece la de Pablo. En efecto, el pasaje citado de la carta a los Romanos, dice: "nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo". Así, lo que Agustín declara ha-

ber "dejado allí", en la "región de la abundancia" es la expectación de la bienaventuranza, dato revelado por el mismo Espíritu de Dios, a la espera de que dicha bienaventuranza se actualice. No se alcanza a ver claramente la razón por la que se ha leído aquí el "*spiritus*" como referido al humano, inclusive, llegando a añadir en la traducción el adjetivo "nuestro" que no aparece en el texto latino. Ahora bien, también es cierto que las primicias del Espíritu Santo están también, a modo de contenido de la expectación –que, por lo demás, dará lugar a la *extensio*– en el espíritu del creyente. Pero este segundo aspecto se explicita más adelante, en XII, 16, 23.

[37] Agustín escribe "*aliae* visiones *longe impares generis*": cuando se apartan del ojo del alma las otras visiones de lo mudable, de lo que existe en el tiempo, se llega a atisbar el Ser eterno e inmutable; de ahí que ésta sea, precisamente, la *visión* de Ostia. El texto mismo lo está diciendo. Cierto es que esa contemplación gradual, al llegar a término, culmina en el rapto del goce espiritual, dada la imposibilidad de considerar al hombre como una mera yuxtaposición de compartimientos estancos.

[38] La cita textual pertenece a *Mt* 25, 21, donde, a propósito de la parábola de los talentos, alude justamente a la bienaventuranza eterna reservada a los siervos fieles. Hay que tener esto presente para no descontextualizar la consideración del parágrafo siguiente. Respecto del "*omnes resurgimus, sed non omnes immutabitur*", el hiponense repite aquí el versículo de *I Cor* 15, 51 en la versión de la Vulgata.

[39] El texto dice "*in fine saeculi*", es decir, al acabar el mundo, cuando, en el día del Juicio final, llegue a su término la Historia humana.

[40] Concordamos con aquellas versiones que prefieren esta expresión, y no "bueno" o "piadoso", para traducir el "*pium*" del original. El contexto nos hace inclinarnos por "buen hijo", opción que queda justificada por la primera acepción de la palabra "*pietas*". En efecto, en sentido clásico, ella señala fundamentalmente el cumplimiento de las obligaciones y el respeto debidos a los ancestros, a los dioses tutelares y a la patria; de manera históricamente derivada, en la vida religiosa, particularmente cristiana, se concibe la piedad como el culto sincero debido a Dios.

[41] *Sal* 100, 1.

[42] Nueva prueba de la retórica agustiniana: el texto refuerza la expresión del tormento anímico con la reiteración "*alio dolore dolebam dolorem meum*".

[43] Al mencionar "el sacrificio de nuesto rescate" indica claramente que se ofreció una misa de difuntos. Por lo demás, la alusión a las costumbres locales señala que éstas eran distintas en tierra africana. Como efectivamente se lee en la *Ep.* 158, en ella los funerales duraban tres días, culminando con la misa. A mediados del siglo pasado se descubrió una tumba, supuestamente de Mónica, en cuyo epitafio se hace una referencia a Agustín, ya que concluye así: "coronada de la gloria de las virtudes, oh madre, oh hijo tan feliz".

[44] Equivocadamente, según la filología actual, se creía que la etimología

del término derivaba de "*bállein anían*", cuyo significado es "expulsar una pena". El valor de estas etimologías –de las que las de Isidoro de Sevilla serán ejemplo paradigmático– no es filológico sino histórico, puesto que nos allegan las creencias de los hombres antiguos y medievales, más allá de sus especulaciones linguísticas. De hecho, hasta el final de la Edad Media, los baños tibios se consideraron un apoyo terapéutico contra la *tristitia*, así como la ventilación de las habitaciones o el aumento de carne en la dieta.

45 Se trata del célebre "*Deus creator omnium*" de Ambrosio (*Hymn.* IV, 1-8). Cf. IV, 10, 15.

46 *Mt* 5, 22.

47 *Sal* 9, 21 y *Cor* I, 1, 31.

48 Nuevamente Agustín se vale de una serie de versículos bíblicos. Esta vez se trata de *Sal* 132, 2; *Jer* 2, 13; *Mt* 5, 7; *Rom* 9, 15.

49 Expresión similar se encuentra en VII, 21, 27.

50 He aquí el núcleo del *De civitate Dei*: dos amores hicieron dos ciudades: la de aquellos en quienes el amor a Dios prevalece hasta el desdén de sí mismos, y la de quienes privilegian el amor a sí mismos hasta el desprecio de Dios. Esas ciudadanías interiores, cuyos nombres simbólicos son, respectivamente, Jerusalén y Babilonia, transitan la historia desde Adán hasta el fin de los tiempos. Cf. V, n. 20 y, especialmente, VIII, nota 7. La parte de las *Confesiones* dedicada al periplo de un hombre culmina, pues, con la ampliación del campo visual que, a su vez, se abre sobre la historia de todos los hombres. Remite así a un transfondo coral en el que se inscribe el periplo de una vida particular.

51 Conviene tener presente que estos nueve primeros libros circularon antes de la redacción de los restantes.

Libro X

I.1. Que yo te conozca, Conocedor mío, que te conozca, como también soy conocido.[1] Virtud de mi alma, entra en ella y confórmala a ti, para que la tengas y poseas sin mancha ni pliegue. Ésta es mi esperanza, por eso hablo y en esa esperanza me alegro, cuando me alegro con un gozo sano. Los demás bienes de esta vida tanto menos se han de llorar cuanto más se llora por ellos, y tanto más se deben llorar cuanto menos se los llora. He aquí que amaste la verdad, puesto que el que la obra llega a la luz.[2] Yo quiero obrarla en mi corazón ante ti por esta confesión, y ante muchos testigos por mi pluma.

II. 2. Ciertamente, para ti, Señor, a cuyos ojos el abismo de la conciencia humana está desnudo, ¿qué podría haber oculto en mí, aunque no quisiera confesártelo? No quererlo sería esconderte a ti de mí, no a mí de ti.[3] Y ahora, cuando mi gemido testifica que me desagrado a mí mismo, resplandeces y me agradas Tú, a quien amo y deseo al punto de avergonzarme de mí, desecharme y elegirte. Así pues, a ti, Señor, me manifiesto como soy. Ya dije cuál es el fruto de esta confesión mía. Porque no la hago con las palabras y las voces de la carne, sino con el verbo del alma y el clamor del pensamiento, que tu oído conoce. Pues, cuando soy malo, confesártelo a ti no es más que desagradarme; cuando soy bueno, confesártelo no es más que no atribuírmelo. Tú, Señor, bendices al justo, pero primero de impío que era lo conviertes en justo.[4] Por eso, Dios mío, mi confesión en tu presencia es callada y no callada. Calla en

cuanto al ruido; clama en cuanto al afecto. Pues nada digo de verdadero a los hombres que Tú no hayas escuchado antes de mí, ni oyes de mí nada verdadero que no me lo hayas dicho Tú antes.

III. 3. ¿Qué tengo yo que compartir con los hombres para que escuchen mis confesiones, como si hubiesen de sanar ellos todas mis dolencias? Son una especie curiosa para conocer la vida ajena, negligente para corregir la propia. ¿Por qué quieren oír de mí quién soy los que no quieren oír de ti quiénes son ellos? ¿Y cómo saben, cuando me oyen hablar a mí de mí mismo, si digo la verdad, siendo que nadie conoce al hombre, lo que pasa en él, sino el espíritu del hombre que está en él?[5] Pero si te oyen a ti hablar de ellos mismos, no podrán decir: "El Señor miente". Pues ¿qué es oírte hablar a ti de uno mismo sino conocerse? Y ¿quién, si se conoce, puede decir: "Es falso", salvo que mienta? Sin embargo, puesto que la caridad todo lo cree, entre aquellos a los que funde en uno solo uniéndolos a ella misma, he aquí que también yo, Señor, me confieso a ti para que oigan los hombres, a quienes no puedo demostrar que confieso la verdad. Pero me creen aquellos a los que abre los oídos para mí la caridad.

4. No obstante, Tú, íntimo médico mío, hazme ver con claridad con qué fruto hago esto. Pues las confesiones de mis faltas pasadas -que Tú perdonaste ya y cubriste, para hacerme feliz en ti, transformando mi alma con la fe y con tu sacramento- cuando se leen y escuchan mueven al corazón. Lo instan para que no se adormezca en la desesperanza y diga: "No puedo", sino que vele en el amor de tu misericordia y en la dulzura de tu gracia, por la que es poderoso todo aquel que, siendo débil, por ella cobra conciencia de su debilidad. Y deleita a los buenos oír hablar de sus faltas pasadas; no los deleita porque sean malas, sino porque fueron y ya no son. ¿Con qué fruto, pues, Señor mío, a quien cada día se confiesa mi conciencia, más segura en la esperanza de tu misericordia que en su inocencia, con qué fruto, dime, también a los hombres ante ti confieso a través de estas páginas quién soy ahora, no quién fui? Porque ya he visto y recordado aquel fruto de confesar quién fui. Pero lo que ahora soy, en este mismo momento de mis confesiones, hay muchos que desean saberlo. También desean saberlo los que me conocieron y no me conocieron,

que escucharon algo de mi boca o acerca de mí, pero cuyo oído no se aplica a mi corazón, donde soy lo que soy. Quieren, pues, oír por confesión mía lo que soy interiormente, donde no pueden penetrar ni el ojo, ni el oído, ni la mente. Están dispuestos a creerme, ¿acaso lo están a conocerme? Es la caridad, por la que son buenos, la que les dice que no miento en mis confesiones. Ella misma en ellos me cree.[6]

IV. 5. Pero ¿con qué fruto quieren esto? ¿Desean congratularse conmigo, al escuchar cuánto me acerco a ti por don tuyo, y rezar por mí, al escuchar cuánto me demoro por mi peso?[7] A ellos me revelaré. Pues no es un fruto pequeño, Señor, Dios mío, el que muchos te den gracias por nosotros y muchos rueguen por nosotros. Ame en mí el espíritu fraterno lo que enseñas se ha de amar; lamente en mí lo que enseñas que se debe lamentar. Que el alma del hermano –no del extraño, no de los hijos ajenos, cuya boca ha proferido la iniquidad y cuya diestra es una diestra de iniquidad-[8] cuando me apruebe, se congratule conmigo y, cuando me desapruebe, por mí se entristezca. Porque ya sea que me apruebe o que me repruebe, me ama. A ellos me revelaré. Que respiren ante mi bien y suspiren ante mi mal. Mi bien son las obras que has hecho y los dones que me has dado; mi mal, lo que yo he cometido y Tú juzgaste. Que respiren ante aquello y suspiren ante esto, y que suban a tu presencia tanto los himnos como los llantos desde los corazones fraternos, tus incensarios. Y Tú, Señor, deleitado con la fragancia de tu santo templo, ten piedad de mí, según tu gran misericordia, por tu nombre, y sin abandonar nunca la obra que comenzaste, consuma en mí lo imperfecto.

6. Éste es el fruto de mis confesiones, no de cómo fui sino de cómo soy. Que yo lo confiese, no sólo ante ti, con secreta alegría mezclada de temor y con secreta tristeza mezclada de esperanza, sino también en los oídos de los creyentes, hijos de los hombres, asociados a mi gozo y copartícipes de mi mortalidad, conciudadanos míos y conmigo peregrinos que me preceden, me siguen y me acompañan en la vida. Éstos son tus siervos, mis hermanos, y quisiste que fueran tus hijos, mis señores, a los que me ordenaste servir, si quiero vivir contigo y de ti. Insuficiente hubiera sido que tu Verbo lo mandara con palabras, si no lo hubiera precedido de he-

chos. También yo lo cumplo con hechos y palabras. Lo hago bajo tus alas, porque sería inmenso el peligro, si yo no estuviera bajo ellas, donde mi alma te es sumisa y mi debilidad te es conocida. Pequeño soy, pero mi Padre vive siempre y mi tutor es el indicado para mí. Pues es el mismo el que me engendró y el que me tutela. Tú mismo eres todos mis bienes, Tú, el todopoderoso, que estás conmigo aun antes de que yo estuviera contigo. Revelaré, pues, a ellos, a los que me ordenas servir, no el que fui sino quien ya soy y quien sigo siendo. Sin embargo, no me juzgo a mí mismo. Que así se me escuche entonces.

V. 7. Tú eres, Señor, quien me juzga. Porque, aun cuando nadie entre los hombres sabe las cosas de un hombre sino el espíritu que está en él, hay, con todo, algo que ni siquiera conoce el espíritu que está en él. Pero Tú, Señor, que lo hiciste, sabes todo lo suyo. Y yo, aunque en tu presencia me desprecie y me tenga por tierra y ceniza, sé, no obstante, algo de ti que ignoro de mí. Cierto es que vemos ahora por medio de espejo y en enigma, no cara a cara todavía, y, mientras peregrino lejos de ti, me soy más presente a mí que a ti. Y sin embargo, sé de ti que de ningún modo se te puede forzar; en cambio, no sé a qué tentaciones yo puedo resistir y a cuáles no. Mi esperanza radica en que eres fiel y no permites que seamos tentados más allá de lo que podemos soportar, sino que, con la tentación, también nos das la manera de salir de ella, para que podamos afrontarla. Confesaré, pues, lo que de mí sé; confesaré también lo que de mí ignoro, porque también lo que sé de mí, lo sé porque me iluminas; lo que de mí ignoro, no lo sabré hasta que mis tinieblas se hagan como mediodía ante tu rostro.[9]

VI. 8. No con vacilante conciencia sino cierta, te amo, Señor. Golpeaste mi corazón con tu palabra y te amé. Pero he aquí que también el cielo y la tierra y todas las cosas que hay en ellos por todas partes me dicen que te ame. Y no cesan de decírselo a los hombres, para que sean inexcusables. Pero más profundamente Tú te apiadarás de quien te apiades, y serás misericordiosos con quien lo seas; sin ello, los cielos y la tierra cantarían tus alabanzas a sordos. Mas, ¿qué es lo que amo cuando te amo? No es la belleza de un cuerpo, ni el encanto de un tiempo, ni el resplandor

de la luz, esa amiga de los ojos, ni dulces melodías de toda clase de cantilenas, ni fragancia de flores, perfumes y aromas, ni maná o mieles, ni miembros gratos a los abrazos de la carne.[10] Y, no obstante, amo una cierta luz, una cierta voz, un cierto olor, un cierto alimento y un cierto abrazo, cuando a mi Dios amo: luz, voz, fragancia, alimento, abrazo del hombre interior que está en mí. Allí brilla para mi alma lo que no cabe en lugar alguno, resuena lo que el tiempo no arrebata, se exhala una fragancia que el viento no esparce, se gusta lo que la voracidad no consume, se anuda un abrazo que la saciedad no desata. Esto es lo que amo, cuando amo a mi Dios.

9. Pero ¿qué es? Pregunté a la tierra y respondió: "No soy yo", y todo lo que en ella hay confesó lo mismo. Pregunté al mar a y a los abismos y a los seres vivientes que reptan y respondieron: "No somos tu Dios; busca por encima de nosotros". Pregunté a las brisas que soplan, y todo el espacio aéreo con los seres que lo habitan dijo: "Se equivoca Anaxímenes, no soy Dios".[11] Interrogué al cielo, al sol, a la luna a las estrellas: "Tampoco nosotros somos el Dios que buscas", respondieron. Dije a todos los seres que rodean las puertas de mi carne: "Decidme de mi Dios, ya que no lo sois vosotros, decidme algo de Él". Y exclamaron con potente voz: "Él nos hizo". Mi pregunta era mi atención: la respuesta de ellos, su belleza.[12] Me dirigí entonces a mí mismo y me dije: "¿Quién eres tú? Y me respondí: "Un hombre". He aquí un cuerpo y un alma prontos en mí; uno exterior, la otra interior. ¿Por cuál de ellos debía preguntar por mi Dios, sobre quien ya había interrogado por medio del cuerpo desde la tierra hasta el cielo, hasta donde pude enviar como mensajeros los rayos de mis ojos? Mejor es lo interior. A ese interior remitían todos los mensajeros del cuerpo, como a presidente y juez, las respuestas del cielo y la tierra y de todo lo que contienen, cuando decían: "No somos Dios" y "Él nos ha hecho". El hombre interior supo esto por el ministerio del hombre exterior. Yo, el hombre interior, conocí esto, yo, el espíritu, a través de los sentidos de mi cuerpo.[13] Interrogué a la gran mole del universo sobre mi Dios, y me respondió: "Yo no soy Dios, Él me hizo".

10. ¿Acaso no está presente esta hermosura a todos los que tienen íntegros sus sentidos? ¿Por qué no a todos les habla de la misma

manera? Los animales grandes y pequeños la ven, pero no pueden interrogarla, porque no existe en ellos la razón, ese juez que preside los mensajes de los sentidos. En cambio, los hombres pueden preguntar, para llegar a conocer los misterios invisibles de Dios por el conocimiento de las cosas creadas. Pero, amándolas, se someten a ellas y, sometidos, se vuelven incapaces de juzgar. Porque no responden ellas a los que las interrogan sino a los que aplican su juicio. Tampoco cambian de voz, es decir, de aspecto, si uno solamente ve mientras que otro ve e interroga, de modo que esa voz, esa belleza aparezca a uno de una manera y a otro de otra, sino que, mostrándose a ambos, es muda para uno y elocuente para el otro. Mejor aún, habla a todos, pero la entienden aquellos que, acogiendo su voz externa, la comparan dentro con la verdad. Y la verdad me dice: "No es tu Dios la tierra, ni el cielo, ni cuerpo alguno". Esto dice la naturaleza de éstos a quien la advierte.[14] Es mole, donde la parte es menor que el todo. Ya eres mejor tú, te lo digo, alma, porque animas la mole de tu cuerpo dándole vida, lo que ningún cuerpo puede dar a otro. Mas tu Dios es para ti hasta la vida de la vida.[15]

VII. 11. ¿Qué es, pues, lo que amo, cuando amo a mi Dios? ¿Quién es aquel que está por encima de la cima de mi alma? A través de mi misma alma ascenderé hasta Él. Traspasaré esta potencia mía que me adhiere al cuerpo y que llena vitalmente su organismo. No encuentro en esta fuerza a mi Dios, ya que lo encontrarían también el caballo y el mulo, que carecen de inteligencia pero tienen esa misma fuerza por la que viven sus cuerpos. Hay otra, por la que mi carne tiene no sólo vida sino aún sensibilidad y que el Señor me fabricó, ordenando al ojo que no oiga y al oído que no vea, sino que yo vea por aquél y oiga por éste y determinó a cada uno de los demás sentidos su sede y función propia. Aunque esas funciones son diversas, las llevo a cabo a través de ellos yo, una única alma[16]. Traspasaré aún esta potencia mía, pues también la tienen el caballo y el mulo: también ellos sienten por medio del cuerpo.

VIII. 12. Traspasaré también esta naturaleza mía, ascendiendo por grados hasta aquel que me hizo. Y vengo a dar en los anchurosos campos y vastos palacios de la memoria.[17] En ella se encuentran los tesoros de las innumerables imágenes que los sentidos

aportaron de toda clase de cosas.[18] Allí, recóndita, está también cualquier cosa que pensemos, ya sea aumentando, ya sea disminuyendo, ya sea aun modificando lo percibido por los sentidos y cualquier otra imagen encomendada a ella y depositada en ella, mientras no la haya absorbido y sepultado el olvido. Cuando estoy allí, pido que se me presente lo que quiero. Algunas cosas vienen al momento, otras hay que buscarlas con más tiempo y sacarlas de una suerte de receptáculos más secretos. Hay otras, en cambio, que irrumpen en tropel, y cuando uno pide y busca otra cosa, se interponen, como diciendo: "¿Acaso somos nosotras?" Yo las aparto con la mano del pensamiento de la faz de mi memoria,[19] hasta que se despeje lo que quiero y venga desde su escondite a mi presencia. Otras son traídas ante mí sin dificultad, en orden riguroso y según van siendo llamadas: las que vienen primero van desapareciendo ante las que siguen y, al ceder, se ocultan, listas para reaparecer cuando yo lo desee. Todo esto sucede cuando recito algo de memoria.

13. Allí, diferenciadas según su especie, se conservan también todas las cosas que entraron cada una por su propia puerta: la luz, y todos los colores y formas de los cuerpos, a través de los ojos; por los oídos, toda la variedad de los sonidos; todos los olores, por la nariz; todos los sabores, por la boca; por la sensibilidad extendida en todo el cuerpo, lo que es duro o blando, caliente o frío, suave o áspero, pesado o ligero, sea ello exterior o interior al cuerpo mismo. Todas estas cosas las recoge la memoria, para evocarlas de nuevo y volver sobre ellas cuando sea necesario, en su vasto receptáculo y en no sé qué secretos e inefables recovecos suyos. Todas, cada una por su puerta, van entrando en ella, y en ella se depositan. Aunque no son las cosas mismas las que entran, sino las imágenes de las cosas sentidas, y permanecen allí, prontas al reclamo del pensamiento que las evoque. ¿Quién podrá decir cómo fueron formadas estas imágenes, aunque sea claro por cuál sentido fueron captadas y ocultas en el interior? Si me hallo a oscuras y en silencio, si quiero, evoco en mi memoria los colores, y distingo el blanco del negro y entre todos los demás. Mi consideración de las imágenes obtenidas a través de los ojos no es perturbada por la irrupción de los sonidos, no obstante que éstos también están allí, pero latentes, como dejados a un lado. Pero cuando los deseo y los reclamo, se presentan inmediatamente y, entonces, canto cuanto quiero con la lengua quieta y la garganta mu-

da. Entonces, son las imágenes de los colores las que, si bien presentes allí, se abstienen de interponerse e irrumpir en mi repaso del otro tesoro, el adquirido por medio del oído. Y así sucede con las demás imágenes que por los otros sentidos han penetrado y se han acumulado. Distingo el aroma de los lirios del de las violetas sin oler nada, y prefiero la miel al arrope, lo suave a lo áspero, sin gustar ni tocar cosa alguna, sólo con el recuerdo.

14. Todo esto lo hago dentro, en el aula inmensa de mi memoria. Allí están a mi disposición el cielo, la tierra, el mar, con todas las cosas que pude percibir en ellos, salvo las que he olvidado. Allí topo también conmigo mismo y me acuerdo de lo que hice, cuándo y dónde lo hice, y cómo me sentía entonces.[20] Allí están todas las cosas que recuerdo haber experimentado o creído. De esta misma fuente de abundancia saco asimismo siempre nuevas imágenes por semejanza con las cosas que he experimentado o con aquellas que, de acuerdo con esa experiencia, he creído. En ese contexto del pasado, también aparecen las acciones, eventos y esperanzas del futuro, en las que medito una y otra vez como si fueran presentes. "Haré esto o aquello", digo para mí, en esa enorme profundidad de mi espíritu, rebosante de tantas y tan grandes imágenes de cosas. Y se sigue de allí una cosa u otra: "¡Oh, si sucediera esto o aquello!" "¡Dios nos libre de esto o de aquello!", digo para mí. Y, mientras lo digo, tengo ante mí las imágenes de todo lo que digo, surgidas de ese mismo tesoro de la memoria; no podría decir nada de todo eso, si ellas me faltaran.

15. ¡Grande es este poder de la memoria, grande extraordinariamente, Dios mío, un santuario vasto e infinito! ¿Quién ha llegado hasta su fondo? Y este poder es de mi espíritu, pertenece a mi naturaleza, y ni yo mismo puedo contener todo lo que soy. Por tanto, ¡el espíritu es demasiado estrecho para poseerse a sí mismo! Pero, entonces, ¿dónde está lo que de sí no puede contener? ¿Acaso fuera de él y no en él mismo? ¿Cómo es, pues, que no se contiene?[21] Esto me llena de gran admiración y me sobrecoge el estupor. Los hombres van a admirar las altas montañas, las olas gigantescas del mar, los anchos caudales de los ríos, la inmensa cuenca del océano, el curso de los astros, y descuidan admirarse de sí mismos.[22] Ni se admiran del hecho de que, mientras hablaba de todas estas cosas, yo no las haya visto con los ojos y, sin embargo, no hablaría

de ellas, si los montes, las olas, los ríos, los astros que vi, y el océano en el que creí, no los hubiera visto interiormente en mi memoria, con tan vastos espacios como si los viera por fuera. No obstante, cuando las vi con los ojos, no las absorbí al verlas, ni están ellas dentro de mí sino sus imágenes, y sé qué es lo que quedó impreso en mí y a través de qué sentido del cuerpo.

IX. 16. Pero no es solamente eso lo que lleva mi memoria en ésa, su inmensa capacidad. Se halla también allí todo aquello que aprendí de las artes liberales, mientras no lo haya olvidado. Tales cosas están como recónditas, en un lugar más profundo, aunque no es un lugar. Pero no llevo sus imágenes, sino las cosas mismas. Pues, qué es la literatura, en qué consiste la técnica de la discusión, cuántos géneros de cuestiones hay, todas estas cosas, lo que de ellas sé, están en memoria. Pero no como lo está la imagen retenida de una realidad que permanece fuera de mí; o de un sonido que después de vibrar se disipa, como la voz, que deja impreso en el oído un vestigio que permite recordarla como si aún sonara, cuando ya no suena; o como un olor, que al pasar y dispersarse en el viento, afecta al olfato, desde donde transmite a la memoria una representación de sí mismo que la reminiscencia evoca;[23] como un alimento, que ya en el vientre no se gusta más y que sin embargo casi tiene sabor en la memoria; o como un objeto cualquiera que el cuerpo siente al tacto y que, una vez separado de nosotros, la memoria imagina. Ciertamente no son estas cosas las que se introducen en ella sino sus solas imágenes que, captadas con una admirable rapidez, son depositadas en admirables celdillas, y admirablemente afloran en el recuerdo.

X. 17. En cambio, cuando oigo que hay tres géneros de cuestiones: si algo existe, qué es, y cómo es,[24] tengo, sin duda, las imágenes de los sonidos de los que se componen estas palabras. Han atravesado el aire vibrando y sé que ya no existen. Pero las cosas que esos sonidos indican no las toqué con ninguno de los sentidos corporales ni las vi fuera de mi espíritu. Y fueron ellas mismas lo que guardé en mi memoria, no sus imágenes. De dónde han entrado en mí, que lo digan ellas, si pueden. Porque yo recorro todas las puertas de mi carne, sin hallar una por la que puedan haber entrado. En efecto, los ojos dicen: "Si son coloreadas, las hemos trans-

mitido nosotros"; los oídos dicen: "Si sonaban, nosotros las hemos indicado"; la nariz dice: "Si tienen olor, por mí pasaron"; dice también el sentido del gusto: "Si no tienen sabor, nada me preguntes"; el tacto dice: "Si no es algo corpóreo, no he palpado y, si no he palpado, no he indicado". ¿De dónde, entonces, y por dónde entraron estas cosas en mi memoria? No sé cómo. Pues, cuando aprendí estas nociones, no me confié a una inteligencia ajena sino que las reconocí en la mía, las aprobé como verdaderas y las encomendé a la memoria como a un depósito, de donde extraerlas cuando quisiera. Allí estaban, pues, aun antes de que las aprendiera, pero no estaban en la memoria. ¿Dónde, entonces? Y ¿por qué, cuando fueron enunciadas, las reconocí y dije: "Es así, es verdad"? Es que ya estaban en la memoria, pero tan alejadas y recluidas, como en cuevas recónditas, que, si alguno no las hubiera suscitado para que aflorasen, acaso no hubiera podido pensarlas.[25]

XI. 18. De esto resulta que aprender estas nociones, que no extraemos de las imágenes de los sentidos sino que, sin imágenes, vemos directamente en sí mismas dentro de nosotros y tal cual son, no es sino esto: como recoger el pensamiento elementos dispersos contenidos desordenadamente en la memoria, y procurar, con la atención, que, en la misma memoria, donde antes se escondían latentes, esparcidos por doquier y descuidados, se coloquen como al alcance de la mano, con el fin de que se presenten fácilmente a la consideración habitual. ¡Cuántas nociones de esta clase tiene mi memoria, que, una vez descubiertas, se pusieron, como dije, al alcance de la mano y que decimos "haber aprendido" y "haber conocido"! Si dejo de revisarlas aun durante períodos breves, se sumergen otra vez y se diría que se diluyen en santuarios más remotos. Entonces, como si fueran nuevas, el pensamiento debe volver a sacarlas de allí, porque no tienen otra sede, y volver a reunirlas para que puedan ser sabidas, como congregándolas después de una suerte de dispersión. De ahí proviene la palabra "*cogitare*" (pensar), siendo "*cogo*" a "*cogito*" lo que "*ago*" es a "*agito*" y "*facio*" a "*factito*".[26] Pero sucede que el espíritu se apropió de este verbo, de manera que se dice "*cogitare*" (pensar) lo que no en otra parte sino en el alma *colligitur* (se recoge o agrupa).

XII. 19. La memoria contiene, además, las razones y leyes de los números y las medidas, no siendo ninguna de ellas impresa en nosotros por los sentidos corporales, puesto que no son coloreadas, ni suenan, ni exhalan olor, ni tienen sabor, ni son palpables.[27] He escuchado los sonidos de las palabras por las que se significan esas razones y leyes, cuando se discurría acerca de ellas, pero una cosa son las palabras y otra estas mismas realidades. De hecho, las primeras suenan de una manera en griego y de otra en latín; las segundas no pertenecen ni al griego, ni al latín, ni a ninguna otra lengua. He visto las líneas, sutiles como hilos de araña, trazadas por los artesanos, pero las geométricas son otra cosa, no son las imágenes que me refirió el ojo de la carne. Quien las conoce es el que, sin pensar en cuerpo alguno, las ha reconocido dentro de sí mismo. He percibido también, con todos los sentidos del cuerpo, los números con que calculamos; pero los usados para calcular son otra cosa muy distinta. No son imágenes de los primeros, y eso porque ellos son en sentido pleno.[28] Que se ría de mí, cuando digo esto, quien no los ve, que yo tendré lástima del que de mí se ría.

XIII. 20. Todo esto tengo en la memoria, y lo tengo en la memoria tal como lo aprendí. También escuché y retengo en ella las numerosas objeciones, completamente falsas, que se han hecho contra esto, aun cuando sean falsas. Sin embargo, no es falso el hecho de que yo las recuerdo. Recuerdo aun la distinción que establecí entre aquellas verdades y estas falsedades que se les oponen. Además, por una parte, yo me veo ahora establecer esta distinción; por otra, de manera diferente, me acuerdo de haberla establecido a menudo, todas las veces que pensaba en ello. Así pues, de un lado, está el acordarse de haber entendido con frecuencia estas nociones; de otro, el distinguirlo y comprenderlo ahora, y guardarlo en la memoria, para poder acordarme más tarde de que comprendí en este momento. Por tanto, me acuerdo de haberme acordado. Del mismo modo, si, más adelante, me acuerdo de haber podido evocar ahora este recuerdo del recuerdo, será ciertamente por el poder de la memoria.[29]

XIV. 21. También las afecciones del espíritu están contenidas en la misma memoria, no de la manera en que él las experimenta, sino de un modo muy distinto, adecuado a esta facultad. Porque, sin es-

tar alegre, me acuerdo de haberlo estado; y recuerdo mi tristeza pasada, sin estar triste; y evoco, sin temor, el haberlo sentido alguna vez; y me acuerdo de antiguos deseos, sin tenerlos ahora. Por el contrario, algunas veces, recuerdo con alegría mi tristeza pasada, y, con tristeza, mi alegría.[30] Tratándose del cuerpo, esto no ha de sorprender, pero una cosa es el espíritu y otra el cuerpo. Que yo me acuerde con alegría de un dolor corporal pasado, no es tan extraño. Pero aquí sí es diferente, puesto que el espíritu o mente es también la memoria misma. En efecto, cuando encomendamos algo a la memoria, decimos: "Mira, tenlo en mente". Cuando nos olvidamos de algo, decimos: "No lo retuve en la mente", o "Se me fue de la mente", llamando "mente" a la misma memoria. Dado que esto es así, ¿cómo es que, cuando recuerdo con alegría mi tristeza pasada, mi espíritu o mente tiene alegría; la memoria, tristeza; el espíritu está alegre por el hecho de que en él hay alegría, pero la memoria, teniendo en ella tristeza, no está triste? ¿Acaso no pertenece al espíritu? ¿Quién se atrevería a afirmarlo? En realidad, la memoria es como el vientre del espíritu, y la alegría y la tristeza son como un alimento dulce y como uno amargo. Cuando son encomendados a la memoria, pasan a esta especie de vientre y, allí depositados, no pueden tener sabor. Sería ridículo reputar semejantes estas operaciones y aquéllas; sin embargo, no son diferentes en todo.

22. Cuando digo que cuatro son las perturbaciones del espíritu, deseo, alegría, temor, tristeza, también esto lo saco de la memoria. Y siempre encuentro allí y de allí saco todo lo que se pudiere discutir acerca de ellas, al dividir en especies a cada una según su género, y al definirlas. Sin embargo, con ninguna de estas perturbaciones me perturbo, cuando las recuerdo en la reminiscencia.[31] Pero estaban en la memoria antes de ser recogidas por mí y tratadas, por eso, pudieron ser extraídas de allí mediante el recuerdo. Tal vez sucede con estas ideas como con el alimento de los rumiantes, que sube desde el vientre: quizás así es como suben desde la memoria al recordar. Pero, ¿por qué, entonces, al discurrir sobre ellas, no se perciben en la boca del que discurre sobre ellas, es decir del que hace reminiscencia, la dulzura de la alegría o la amargura de la tristeza? ¿Acaso en esto está la diferencia de las cosas que no son semejantes en todo? Pues, ¿quién hablaría con gusto de esto si, cada vez que se nombran la tristeza o el temor, inevitablemente fuéramos

atrapados por ellas? Y sin embargo, no podríamos hablar de la tristeza ni del temor, si no reencontráramos en nuestra memoria no sólo el sonido de las palabras, según las imágenes que fueron impresas allí por los sentidos corporales, sino también las nociones de las realidades que expresan y que no recibimos por ninguna puerta de la carne.[32] El espíritu mismo las sintió a través de la experiencia de sus afecciones, y las encomendó a la memoria, o bien ésta las retuvo por sí misma sin que le fueran encomendadas.

XV. 23. Ahora bien, ¿se hace esto por imágenes o no? Es difícil decirlo. Pronuncio, por ejemplo, el nombre de la piedra, el del sol, cuando esas mismas cosas no están presentes a mis sentidos. Pero, ciertamente, están sus imágenes disponibles en mi memoria. Nombro el dolor del cuerpo, que no está en mí, mientras nada me duela. Sin embargo, si no estuviera presente en mi memoria su imagen, no sabría qué estoy diciendo, ni podría distinguirlo del placer en una discusión. Nombro la salud del cuerpo, mientras estoy físicamente sano; entonces, tengo en mí esa misma realidad. Con todo, no podría recordar en absoluto el significado del sonido de este nombre, si no encontrara también su representación en mi memoria. Ni los enfermos, al oír nombrar la salud, reconocerían lo que se ha dicho, si la facultad de su memoria no conservara la misma representación, aun cuando la misma salud real falte del cuerpo. Pronuncio el nombre de los números usados para calcular, y he aquí que están en mi memoria no ya en imágenes sino en sí mismos. Nombro la imagen del sol y está en mi memoria, porque no es la imagen de su imagen lo que recuerdo, sino la propia imagen: es ella misma la que se me presenta cuando la evoco. Nombro la memoria y reconozco lo que nombro. ¿Dónde lo reconozco, sino en la memoria misma? ¿Será que también ella está presente a sí misma a través de su imagen y no a través de ella misma?

XVI. 24. ¿Y qué sucede cuando nombro al olvido, reconociendo al mismo tiempo lo que nombro? ¿Cómo lo reconocería, si no me acordara, no digo ya del sonido del nombre, sino de la realidad que él significa? Si la hubiera olvidado, ciertamente no sería capaz de reconocer lo que puede significar ese sonido. Porque, cuando me acuerdo de la memoria, es ella la que está presente a sí

misma por sí misma. Pero, cuando recuerdo el olvido, están presentes a la vez la memoria y el olvido: la memoria, por la que recuerdo, y el olvido, del que me acuerdo. Ahora bien, ¿qué es el olvido sino una privación de la memoria?[33] ¿Cómo es que puede estar presente, para que lo recuerde, si su presencia me hace imposible el recordar? Y sin embargo, puesto que conservamos en la memoria cuanto recordamos, privados del recuerdo del olvido, no podríamos de ninguna manera, al oír ese nombre, reconocer la realidad que significa. Por tanto, es la memoria la que conserva el olvido. Así pues, tenemos presente, para no olvidar, aquello que, cuando está presente, olvidamos. ¿Acaso por esto debemos entender que no se encuentra en la memoria, cuando lo recordamos, el olvido en sí mismo sino su imagen, dado que la presencia en sí del olvido nos haría no ya recordar sino olvidar? ¿Quién podría indagar en esto? ¿Quién podría comprender cómo se da?

25. Ciertamente, yo, Señor, trabajo en esto y trabajo en mí mismo. He llegado a ser para mí una tierra de excesiva dificultad y sudor. Pues no escrutamos ahora las regiones celestes, ni medimos las distancias de los astros, ni buscamos las fuerzas del equilibrio terrestre. Quien recuerda soy yo, yo soy el espíritu. No es extraño que esté lejos de mí todo lo que no soy yo. Pero, ¿qué es más cercano a mí que yo mismo? Y he aquí que no comprendo el poder de mi memoria, cuando sin ella no podría nombrarme siquiera a mí mismo.[34] ¿Qué he de decir, cuando me es evidente que recuerdo el olvido? ¿He de decir que no está en mi memoria lo que recuerdo? ¿O he de decir que el olvido está en mi memoria para que me olvide? Ambas cosas no pueden ser más absurdas. ¿Y esta tercera? ¿Podría decir que es la imagen del olvido la que retiene mi memoria y no el olvido mismo, cuando me acuerdo de él? ¿Podría decir esto? Porque, en realidad, para que se imprima en la memoria la imagen de una cosa, es necesario que se dé primero su presencia real, de la que parte la imagen que se ha de imprimir en la memoria. Es de esta manera como me acuerdo de Cartago, de todos los sitios en donde estuve, de los rostros de las personas que vi, y de eso que me han referido también los demás sentidos, al igual que de la salud o del dolor de mi propio cuerpo. Cuando estaban presentes todas estas cosas, la memoria tomó sus imágenes, haciéndome posible contemplarlas como todavía presentes y reconsiderarlas con el espíri-

tu, recordándolas aun ausentes. Por tanto, si la memoria conserva no el olvido en sí mismo sino su imagen, ciertamente el olvido también estuvo presente, para que se pudiera tomar su imagen. Mas, si estaba presente, ¿cómo es que inscribía su imagen en la memoria, cuando con su presencia borra lo ya conocido que encuentra? Y, sin embargo, de cualquier modo, aunque este modo sea incomprensible e inexplicable, estoy seguro de que me acuerdo del olvido mismo, por el que queda sepultado lo que recordamos.

XVII. 26. ¡Grande es el poder de la memoria! Tiene no sé qué que espanta, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el espíritu, y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Una vida varia, multiforme, poderosamente inmensa. He aquí los innumerables campos, antros y cavernas de mi memoria, plenos de innumerables especies de innumerables cosas. Algunas están allí por medio de imágenes, como es el caso de todos los cuerpos; otras están ahí en sí mismas, como en el caso de las ciencias; otras, mediante no sé qué nociones o registros, como en el de las afecciones del espíritu, las cuales, aunque ésta no las sienta, son retenidas en la memoria, ya que todo lo que está en ella, está en el espíritu. Yo transito por todo esto, vuelo por doquier, penetrando en ello tanto como puedo y sin hallar límite en parte alguna. ¡Tan grande es el poder de la memoria! ¡Tan grande es el poder de la vida en el hombre que vive para morir! ¿qué debo hacer, entonces, oh verdadera vida mía, Dios mío? Traspasaré inclusive esta potencia mía que se denomina "memoria"; la traspasaré para tender hacia ti, dulce luz. ¿Qué me dices? He aquí que, a través de mi espíritu, yo asciendo hacia ti, que permaneces por encima de mí. Traspasaré también esta potencia mía, que se denomina "memoria", queriendo alcanzarte donde puedes ser alcanzado, y unirme a ti donde uno puede unirse a ti.[35] Memoria también tienen las bestias y los pájaros, de lo contrario, no reencontrarían sus cuevas, sus nidos y las muchas otras cosas que les son habituales. Tampoco podrían habituarse a todo ello sino por la memoria. Traspasaré, pues, también la memoria, para alcanzar a Aquel que me separó de los cuadrúpedos y me hizo más sabio que las aves del cielo. Traspasaré también la memoria para encontrarte a ti, verdadero bien, segura suavidad. Pero ¿para encontrarte dónde? Si te encuentro

fuera de mi memoria, no me acordaré de ti. Y ¿cómo te encontraré, entonces, si no me acuerdo de ti?

XVIII. 27. La mujer que perdió una dracma y la buscó con la linterna no la habría encontrado si no hubiera conservado su recuerdo. Y, al hallarla, ¿cómo habría sabido que era su dracma, si no la hubiera recordado? Me acuerdo de haber buscado y encontrado muchos objetos perdidos. Por eso conozco esto, porque, cuando buscaba alguno de ellos y se me decía: "¿Es esto, quizá? ¿Es quizás aquello?", contestaba siempre: "No, no es", hasta que se me ofrecía el que buscaba. Si no hubiera tenido el recuerdo de cuál era, no lo habría encontrado, porque no lo hubiera reconocido. Y sucede así siempre, cada vez que buscamos y encontramos algo perdido. Y si alguna vez algo, un cuerpo cualquiera, desaparece de nuestra vista, no de la memoria, su imagen se conserva dentro de nosotros, y se busca hasta que reaparezca ante nuestros ojos. Cuando se lo encuentra, se lo reconoce a partir de la imagen que tenemos interiormente. Y no afirmamos haber encontrado lo que habíamos perdido, si no lo reconocemos; ni podemos reconocerlo, si no lo recordamos. Es cierto que estaba perdido para los ojos; la memoria lo conservaba.

XIX. 28. Pero cuando es la memoria misma la que pierde algo, como sucede cuando lo olvidamos y tratamos de recordarlo, ¿dónde lo buscamos, pues, sino en la memoria misma? Y si acaso allí se nos ofrece una cosa por otra, la rechazamos, hasta que salga a nuestro encuentro la que buscamos. Y, cuando se presenta, decimos: "Esto es", lo que no haríamos, si no la reconociéramos, y no la reconoceríamos, si no la recordáramos. Ciertamente, la habíamos olvidado. ¿O es que no se había escapado por entero y, mediante la parte que de ella se retenía, se buscaba la otra? ¿Acaso sentía la memoria que no podía desplegar todo el conjunto de lo que solía recordar a la vez y, como cojeando con esta suerte de mutilación de la costumbre, reclamaba la devolución de la parte faltante? Sucede cuando tenemos ante los ojos a una persona conocida o pensamos en ella y tratamos de recordar su nombre, que hemos olvidado. No vinculamos con ella ningún otro nombre que se nos ocurra, porque no estábamos habituados a pensarlo asociado con esa persona. Por eso, se lo rechaza, hasta que se presenta aquel nombre que satisface

plenamente nuestra noticia habitual de la persona vinculada con él. ¿Y de dónde viene sino de nuestra memoria? Porque, aun cuando lo reconozcamos sugerido por otros, allí está. No lo aceptamos como algo nuevo; es al recordarlo que confirmamos que es ése el nombre que nos dijeron. Si hubiera sido cancelado completamente de nuestro espíritu, no lo recordaríamos por más que se nos sugiriera. Cuando recordamos, al menos, haber olvidado algo, es que no lo hemos olvidado aún del todo. Ni siquiera podríamos buscar lo perdido, si lo hubiéramos olvidado completamente.

XX. 29. ¿Cómo hago, entonces, para buscarte, Señor? Pues, cuando te busco, Dios mío, es la vida feliz lo que busco. ¡Que yo te busque para que viva mi alma! Porque mi cuerpo vive de mi alma y mi alma vive de ti.[36] ¿Cómo hago, pues, para buscar la felicidad? No la tendré hasta que diga: "Basta, allí está". Y es necesario que diga aquí cómo la busco: si es mediante el recuerdo, como si la hubiera olvidado pero conservara todavía el recuerdo de haberla olvidado, o bien mediante el anhelo de aprender una vida que ignoro, por serme desconocida o por haberla olvidado al punto de no recordar siquiera haberla olvidado. La vida feliz ¿no es eso que todos desean, sin que haya absolutamente nadie que no la desee? ¿Dónde la conocieron para anhelarla así? ¿Dónde la vieron para amarla de tal modo? Sin duda, la poseemos, aunque no sé cómo. Hay una cierta manera por la que, cuando se la tiene, se es feliz, y hay otra por la que se es feliz a través de la esperanza. Este segundo modo es inferior al de aquél, por el que ya se es realmente feliz; con todo, vale más que el de aquellos que no son felices ni en la realidad ni en la esperanza. Pero aun éstos, si no poseyeran la felicidad de algún modo, no desearían tanto ser felices. Y que lo desean es muy cierto. No sé cómo la conocieron, por lo que no sé qué noción tienen de ella. Me esfuerzo por comprender si está en la memoria, porque, de estar allí, es que ya fuimos felices alguna vez. No me pregunto ahora si lo fuimos todos individualmente, o si lo fuimos en aquel hombre que cometió el primer pecado, en quien todos morimos y de quien todos nacimos infelices. Me pregunto si la vida feliz está en la memoria. Porque no la amaríamos si no la conociéramos. Al oír el nombre de la felicidad, todos admitimos desearla en sí misma. No es que nos delei-

temos con el sonido. No se deleita un griego, si oye la palabra que la nombra en latín, ya que ignora lo que se está diciendo; nosotros, en cambio, nos deleitamos, como también lo haría él si la oyera en griego. Porque no es ni griega ni latina esa realidad misma que los griegos, los latinos y los demás hombres desean alcanzar. Es, pues, por todos conocida y, si se pudiera preguntarles con una única palabra si quieren ser felices, sin duda alguna responderían que sí. Ello no sucedería si la cosa misma que lleva ese nombre no estuviera en su memoria.

XXI. 30. ¿Acaso se recuerda como recuerda Cartago quien la vio? No, porque la vida feliz no se ve con los ojos, ya que no es un cuerpo. ¿Acaso está en la memoria como lo están los números? No, porque quien tiene conocimiento de ellos no busca alcanzarlos; en cambio, la vida feliz la tenemos en nuestro conocimiento y por eso la amamos, pero, además, deseamos alcanzarla para ser felices. ¿Acaso se recuerda como nos acordamos de la elocuencia? Tampo o. Porque aun aquellos que todavía no son elocuentes, al oír ese nombre, se acuerdan de la elocuencia misma, y muchos desean alcanzarla, lo cual demuestra que tienen noticia de ella. Sin embargo, fue mediante los sentidos corporales como advirtieron la elocuencia en otros, y les agradó, y la desearon para sí mismos. Es cierto que si no tuvieran una noción interior de ella, no les complacería y, si no les agradara, no podrían desear ser elocuentes. Pero la vida feliz no la experimentamos en los demás con ningún sentido corporal. ¿Acaso la recordamos como nos acordamos de la alegría? Tal vez. Pues, aun estando triste, me acuerdo de mi alegría, como de la vida feliz siendo desdichado. Y nunca por el sentido corporal he visto, ni oído, ni olido, ni gustado, ni tocado mi alegría. Pero la he experimentado en mi espíritu cuando estuve alegre. Y se adhirió su noción a mi memoria, para que pudiera recordarla, ya con desdén, ya con deseo, según la diversidad de las cosas que me dieron alegría. Pues hasta por cosas torpes me sentí invadido alguna vez de una alegría que al recordar ahora detesto y deploro; otras veces, por cosas buenas y honestas, y evoco la alegría deseándola, aun cuando quizás esas cosas no estén presentes; por eso evoco con tristeza mi alegría pasada.

31. ¿Dónde, pues, y cuándo experimenté mi felicidad, de modo que la recuerdo, la amo y la deseo? Y no soy yo solo, o con unos

pocos; absolutamente todos queremos ser dichosos.[37] Sin tener una noción cierta de la felicidad, no la querríamos con una voluntad tan cierta. Sin embargo, ¿qué es esto? Que si se pregunta a dos hombres si quieren ser soldados, puede suceder que uno responda que sí y otro que no, pero, al preguntarles si quieren ser felices, ambos responderán al instante, sin sombra de duda, que sí. Más aún, no es sino para ser felices que uno desea ser soldado y el otro no. ¿Será tal vez que uno pone su alegría en una cosa y el otro en otra? Todos concuerdan en que quieren ser felices, como concordarían, si se les preguntara, en que quieren gozar y ese mismo gozo es lo que llaman "vida feliz". Y aunque uno lo consigue en una cosa y el otro en otra, todos se esfuerzan por llegar a lo mismo: gozar. Y, como esto es algo que nadie puede decir que no ha experimentado, a causa de esa experiencia, reconocen en la memoria la vida feliz cuando oyen su nombre.

XII. 32. Lejos, Señor, lejos del corazón de tu siervo que se confiesa a ti, considerarme feliz al gozar de cualquier manera. Pues hay un gozo que no se da a los impíos, sino a los que desinteresadamente te sirven: Tú mismo eres su gozo. Y la misma vida feliz es gozar para ti, de ti, a causa tuya.[38] Ésa es y no hay otra. Los que piensan lo contrario, van en pos de un gozo que no es el verdadero. Sin embargo, su voluntad no se separa de alguna imagen del gozo.[39]

XXIII. 33. Así pues, no es cierto que todos quieran ser felices, porque quienes no quieren gozar de ti, que eres la única vida feliz, no quieren la vida feliz. O acaso lo quieran todos, pero, como la carne apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne, de manera que no hacen lo que quieren,[40] ceden a aquello que pueden y con eso se contentan, porque lo que no pueden no lo quieren tanto cuanto es suficiente para que puedan. Pregunto a todos si prefieren gozar de la verdad o de la falsedad. No dudan en decir que prefieren la verdad, en la misma medida en que no vacilan en decir que quieren ser felices. Por cierto, la vida feliz es el gozo de la verdad. Pues es el gozo nacido de ti, que eres la verdad, ¡oh Dios, iluminación mía, salvación de mi rostro, Dios mío! Esta vida feliz todos la quieren; esta vida, que es la única feliz, todos la quieren; el gozo de la verdad, todos lo quieren. He conocido a

muchos que querían engañar, pero a ninguno que quisiera ser engañado. ¿Dónde, entonces, conocieron esta vida feliz sino donde conocieron también la verdad? Pues la aman también, ya que no quieren ser engañados. Y, cuando aman la vida feliz, que no es otra cosa que el gozo de la verdad, de la misma manera aman la verdad. No la amarían si no tuvieran alguna noción de ella en su memoria. ¿Por qué, pues, no gozan con ella? ¿Por qué no son felices? Es que se ocupan con mayor empeño en otras cosas, que los hacen más infelices que los que pueda hacerlos felices ésta, que recuerdan tenuemente. Todavía hay un poco de luz en los hombres. Caminen, caminen, "que no los sorprendan las tinieblas".[41]

34. ¿Por qué, entonces, "la verdad engendra odio"[42] y quien predica lo verdadero en tu nombre se convierte en un enemigo para ellos, cuando también ellos aman la felicidad que no es sino el gozo de la verdad? De tal manera se la ama que quienes aman otra cosa quieren que lo que ellos aman sea la verdad. Y, como detestan ser engañados, no quieren convencerse de estar en el engaño. Precisamente a causa de esto odian la verdad, por amor de lo que creen que es la verdad. La aman cuando resplandece, la odian cuando se les opone. Como no quieren ser engañados y quieren engañar, la aman cuando ella se revela; la odian, cuando los revela a ellos. Con lo mismo ella les retribuirá: los que no quieren ser descubiertos por ella, lo serán aunque no quieran, mientras que ella misma no les será manifiesta. Así, sí, así es el espíritu humano, así de ciego y lánguido, así de torpe e indecoroso que quiere ocultarse y no quiere que nada se le oculte. Pero se le paga con lo contrario: que él no quede oculto a la verdad y la verdad quede oculta para él.[43] Pero aun así, desdichado como es, prefiere gozar de lo verdadero que de lo falso. Será, pues, feliz si, libre de todo obstáculo, gozare de la misma verdad única, por la que son verdaderas todas las cosas.[44]

XXIV. 35. He ahí todo el espacio recorrido en mi memoria, buscándote, Señor, y no te encontré fuera de ella. Porque no he encontrado nada de ti que no recordara a partir del día en que te conocí. Y es que, desde que te conocí, no me olvidé de ti. Pues, donde encontré la verdad, allí encontré a mi Dios, que es la Verdad misma y a la que no olvidé desde que la conocí. Así pues, desde que te conocí, permaneces en mi memoria y allí te encuentro cuando me acuerdo

de ti y en ti me deleito. Éstas son mis santas delicias, las que me concediste en tu misericordia, al poner tus ojos en mi pobreza.

XXV. 36. Pero, ¿dónde habitas en mi memoria, Señor, dónde habitas allí? ¿Qué cuarto fabricaste allí para ti? ¿Qué santuario te edificaste? Tú has honrado a mi memoria al morar en ella; ahora considero en cuál de sus partes estás. Para buscarte en mi memoria, fui más allá de la que tienen también las bestias, puesto que no te encontraba allí, entre las imágenes de las cosas corpóreas. Llegué a la zona a la que encomendé las afecciones de mi espíritu, y tampoco allí te encontré. Penetré en la sede misma de mi espíritu, la que tiene en mi memoria, pues también de sí mismo se acuerda el espíritu, y tampoco estabas allí. Porque, así como no eres imagen corporal, ni afección de ser viviente –aquellas afecciones por las cuales gozamos, nos entristecemos, deseamos, tememos, recordamos, olvidamos y sentimos otras cosas semejantes– tampoco eres el espíritu mismo, puesto que eres el Señor Dios del espíritu. Todas estas cosas cambian; Tú permaneces inmutable por encima de ellas. Y te has dignado habitar en mi memoria desde que te conocí. Pero, ¿por qué busco en qué lugar habitas, como si allí hubiera lugares? Ciertamente habitas en mi memoria, porque me acuerdo de ti desde que te conocí, y en ella te encuentro, cuando te recuerdo.

XXVI. 37. ¿Dónde, pues, te encontré, de modo que pude conocerte? Porque, antes de conocerte, no estabas aún en mi memoria. ¿Dónde, pues, te encontré, para conocerte, sino en ti mismo por encima de mí?[45] Allí no hay espacio por ninguna parte; nos alejamos, nos acercamos y no hay espacio por ninguna parte.[46] Tú, la verdad, presides por doquier sobre todos los que te consultan y respondes al mismo tiempo a todos, aun sobre cosas diferentes. Claramente respondes, pero no todos oyen claramente. Todos te consultan sobre lo que quieren, pero no siempre oyen lo que quieren. Óptimo ministro tuyo es el que no mira a oír de ti lo que él quiere, sino más bien a querer lo que oye de ti.

XXVII. 38. ¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que Tú estabas dentro y yo fuera, y fuera te buscaba. Y sobre todas las hermosas formas que hiciste, yo, defor-

me, me precipitaba. Estabas conmigo, y yo no estaba contigo. Lejos de ti me retenían esas cosas que, si no existieran en ti, no existirían. Llamaste, y tu grito abrió mi sordera. Relampagueaste, y tu resplandor disipó mi ceguera. Exhalaste tu fragancia e inspiraste a mi espíritu el anhelo de ti. He gustado, y tengo hambre y sed. Me has tocado, y ardí por tu paz.

XXVIII. 39. Cuando me haya adherido a ti con todo mi ser, no habrá para mí dolor ni afán, estará viva toda mi vida, llena de ti.[47] Pero ahora, como tu aligeras al que llenas, porque yo no estoy lleno de ti, soy una carga para mí mismo. Luchan mis alegrías, que debería llorar, con mis tristezas, que deberían alegrarme, y no sé de qué parte esté la victoria. ¡Ay de mí, Señor! ¡Tenme piedad! Mis aflicciones malignas luchan con mis goces buenos, y no sé de qué parte esté la victoria. ¡Ay de mí! No te oculto mis heridas: Tú eres el médico, yo el enfermo; Tú misericordioso, yo miserable. ¿No es acaso una prueba la vida humana sobre la tierra?[48] ¿Quién querría molestias y dificultades? Mandas tolerarlas, no amarlas. Nadie ama lo que tolera, aunque ame tolerar. Pues, aunque pueda alegrarse de soportar, prefiere, con todo, no tener nada que soportar. En la adversidad deseo el bienestar; en el bienestar, temo la adversidad. ¿Qué hay, en medio de estas dos cosas, donde no se dé una prueba para la vida humana? ¡Ay de las prosperidad del siglo, una y mil veces, porque se teme la adversidad y se corrompe la alegría! ¡Ay de la adversidad del siglo, una y mil veces, porque se desea la prosperidad y, puesto que la misma adversidad es dura, se teme que quebrante la paciencia![49] ¿No es, pues, una prueba la vida humana sobre la tierra, sin intersticio alguno?

XXXIX. 40. Toda mi esperanza no está sino en tu inmensa misericordia. Dame lo que mandas y manda lo que quieras. Nos ordenas que seamos continentes. Y yo sé que, como alguien dijo, "nadie puede ser continente si Dios no se lo concede", y que "forma parte de la sabiduría saber también esto: de quién viene ese don".[50] En verdad, la continencia nos recoge y remite a la unidad, de la que nos apartamos derramándonos en lo múltiple. Pues te ama menos el que junto contigo ama algo que no ama a causa de ti. ¡Oh amor que siempre ardes sin extinguirte nunca! ¡Oh caridad,

Dios mío, enciéndeme! Mandas la continencia: dame lo que mandas y manda lo que quieras.

XXX. 41. Mandas, por cierto, que me contenga de la concupiscencia de la carne y de la de los ojos y de la ambición del siglo.[51] Mandaste la abstención del concubinato y, respecto del matrimonio mismo, aconsejaste algo menor que lo que permitiste. Y, porque me lo has dado, ésa fue mi condición aún antes de convertirme en dispensador de tu sacramento.[52] Pero todavía viven en mi memoria, de la que mucho he hablado, las imágenes de esas cosas, que la costumbre fijó en ella. Me asaltan cuando estoy despierto y, en realidad, entonces carecen de fuerza. Pero, en sueños, no sólo llegan hasta el deleite sino inclusive hasta el consentimiento y a algo muy similar al acto mismo. Y tanto poder tiene sobre mi carne la ilusión de la imagen en mi alma, que falsas visiones me inducen en el sueño a actos a los que las verdaderas no me inducen durante la vigilia. ¿Es que entonces yo no soy yo, Señor Dios mío?[53] Y sin embargo, ¡hay tal diferencia entre mí mismo y yo mismo, cuando paso de la vigilia al sueño o vuelvo del sueño a la vigilia! ¿Dónde está, pues, la razón que permite resistir a esas sugestiones durante la vigilia y, aunque se presenten las realidades mismas, permanece inquebrantable ante su asalto? ¿Se cierra ella con los ojos? ¿Duerme, junto con los sentidos del cuerpo? Y ¿de dónde viene el que a menudo también en sueños resistamos, y, acordándonos de nuestros propósitos, perseveremos en ellos castamente, sin prestar asentimiento alguno a tales seducciones? Hay, en efecto, tal diferencia entre sueño y vigilia, que, cuando sucede lo primero, reencontramos al despertar el reposo de la conciencia. En la misma distancia entre los dos estados descubrimos que no hemos sido nosotros los que hemos hecho aquello que, sin embargo, de algún modo ha sucedido en nosotros, y lo deploramos.

42. ¿Acaso tu mano no es poderosa, oh Dios todopoderoso, parar sanar todas las debilidades de mi alma y, con más abundante gracia, extinguir hasta los movimientos lascivos de mi sueño? Aumentarás en mí cada vez más tus dones, Señor, para que mi alma, desprendida de la viscosidad de la concupiscencia, me siga hacia ti, para que no se rebele contra sí misma, para que, aun en el sueño, no sólo no cometa esas torpezas degradantes, donde a través de

imágenes bestiales se llega al flujo carnal, sino que ni las consienta siquiera. Que nada de ello me produzca placer, o que sea tan leve que pueda reprimirlo con un mínimo gesto de la voluntad, aun con la única intención casta con que dormimos en esta vida, y más en esta edad. Conceder esto no es gran cosa para ti, todopoderoso, que puedes hacer más de lo que te pedimos y comprendemos. Lo que soy todavía en este género de mal, acabo de decirlo ahora a mi Señor bueno, exultando con temblor por lo que me has dado, y con llanto, por lo que todavía queda en mí de inacabado. Espero que completarás en mí la obra de tus misericordias hasta la paz plena, la que tendrá contigo mi interior y mi exterior, cuando la muerte haya sido absorbida en la victoria.[54]

XXXI. 43. Hay otra malicia en el día y ojalá que el día bastara para consumarla. En efecto, reparamos el diario desgaste del cuerpo con la comida y la bebida, a la espera de que destruyas el alimento y el vientre, cuando, con maravillosa saciedad mates la necesidad y revistas de incorrupción este cuerpo corruptible. Pero, por ahora, me es dulce esa necesidad y contra ella lucho, para que no me aprisione. Le presento combate cotidiano con el ayuno y frecuentemente reduzco mi cuerpo a la esclavitud. Y el placer expulsa mis dolores, pues el hambre y la sed son como dolores: queman y como la fiebre matan, si no interviene la medicina de los alimentos. Pero como ésta está disponible para nuestro consuelo, por tus dones, por los que pones al servicio de nuestra debilidad la tierra, el agua y el cielo, se llama "delicias" a esta calamidad.

44. Me enseñaste a acudir a los alimentos como a medicinas. Sin embargo, mientras paso de la molestia de la necesidad a la satisfacción de la saciedad, en ese mismo tránsito me acecha el lazo de la concupiscencia. Porque ese mismo tránsito es un deleite, y no hay otro paso por el que atravesar más que aquel al que nos obliga la necesidad. La causa de comer y beber es la salud, pero se le añade como una sombra un peligroso contento que las más de las veces quiere preceder a aquélla, para que se haga por él lo que digo hacer y quiero hacer por la salud. No es la misma medida la que exige uno y otra, pues cuanto basta para la salud es poco para el placer. Y a menudo es incierto si es el cuidado indispensable del cuerpo lo que pide refuerzo, o la satisfacción engañosa de la gula lo que

subrepticiamente reclama servicio. Ante esta incertidumbre ríe la pobre alma, disponiendo en ella la defensa de una excusa, contenta de que no sea evidente lo que basta para el equilibrio de la salud, Así, bajo el velo de la salud, se oculta un acto de placer. Me esfuerzo en resistir estas tentaciones todos los días. Llamo en mi auxilio tu diestra y a ti refiero mis vacilaciones, porque mi juicio sobre este punto no es seguro.

45. Escucho la voz de mi Dios, que manda: "No dejéis que vuestros corazones se vuelvan pesados con la glotonería y la embriaguez".[55] La embriaguez está lejos de mí. Apiádate, para que no se acerque. Pero la glotonería de vez en cuando repta en tu siervo; apiádate, para que se aleje de mí. Pues nadie puede ser continente, si Tú no se lo concedes.[56] Muchas cosas concedes a los que oramos y, cualquier cosa que de bueno hayamos recibido antes de orar, de ti lo hemos recibido, y el hecho de que lo reconozcamos después, también de ti lo hemos recibido. Nunca fui dado a la ebriedad, pero he conocido a ebrios que Tú has hecho sobrios. Eres Tú quien ha hecho que no fueran ebrios los que nunca lo fueron, el que hizo que no lo fueran siempre los que alguna vez lo fueron, el que hizo conocer a unos y otros quién es el que lo hecho. Escuché también otra palabra tuya: "No corras detrás de tus deseos; prohíbete la voluptuosidad". Por tu don, escuché también ésta, que amé mucho: "Ni el comer nos dará abundancia, ni el no comer escasez", es decir que ni aquélla me hará rico ni ésta menesteroso. Y esta otra: "Aprendí a contentarme con lo que tengo; he aprendido a vivir en la abundancia, como a soportar la penuria. Todo lo puedo en Aquel que me conforta". Éste sí es un soldado de la milicia celeste, no el polvo que nosotros somos. Con el polvo creaste al hombre, que "se había perdido y fue reencontrado"; y ni siquiera el Apóstol encontró en sí mismo su poder, porque también fue polvo aquel cuyas palabras amé por inspiración tuya. "Todo lo puedo –asegura– en Aquel que me conforta". Confórtame para que pueda. Da lo que mandas y manda lo que quieras. Este hombre reconoce haber recibido y, de aquello de lo que se gloría, se gloría en el Señor. De otro oí que rogaba, diciendo: "Quítame la concupiscencia del vientre".[57] Así, se pone de manifiesto, santo Dios mío, que es por tu don que se hace lo que ordenas hacer.

46. Me enseñaste, Padre bueno, que todo es puro para los puros, pero que es malo que el hombre escandalice al comer; que to-

do lo que has creado es bueno; que no se debe rechazar nada de lo que se toma dando gracias; que no hay alimento que nos haga recomendables a Dios; que nadie ha de juzgarnos por lo que comemos o lo que bebemos; que el que come no desprecie al que no lo hace, y el que no come no juzgue al que lo hace.[58] Esto aprendí, te doy gracias y te alabo, Dios mío, maestro mío, que golpeas a las puertas de mis oídos y que iluminas mi corazón. Líbrame de toda tentación. No temo yo la impureza de los alimentos sino la del apetito.[59] Sé que a Noé le estuvo permitido comer toda clase de carne comestible; que Elías reparó sus fuerzas comiendo carne; que Juan, aun practicando una austeridad maravillosa, no quedó contaminado con animales, o sea, con las langostas que le servían de alimento; que a Esaú lo engañó su apetito por las lentejas; que David se reprochó haber deseado agua. Sé también que nuestro Rey no fue tentado con carne sino con pan. También el pueblo en el desierto mereció reproche, no por haber deseado carne, sino porque, en su apetito de alimentos, murmuró contra el Señor.

47. Asediado por estas tentaciones, lucho cada día contra la concupiscencia del comer y beber. No es esto cosa que se pueda cortar de una vez, con ánimo de no volver sobre ella, como lo puede hacer con la unión carnal. Así pues, se han de sujetar las riendas del paladar, aflojándolas y estirándolas con moderación. Pero, ¿quién es, Señor, el que no se deja llevar un poco más allá de los límites de la necesidad? Quienquiera que sea, es grande. Que exalte la grandeza de tu nombre. Yo no lo soy, porque soy un hombre pecador. Sin embargo, también yo exalto la grandeza de tu nombre, e intercede ante ti por mis pecados Aquel que venció al siglo. Que me cuente Él entre los miembros enfermos de su cuerpo, porque tus ojos vieron también lo que en él hay de imperfecto, y todos serán inscritos en tu libro.[60]

XXXII. 48. La atracción de los perfumes no me preocupa demasiado. Si están ausentes, no los busco; si presentes, no los rechazo, dispuesto a prescindir de ellos aun para siempre. Así me veo; tal vez me engañe. Pues estoy circundado de estas tinieblas deplorables en las que se oculta el poder que hay en mí, de manera que, cuando mi espíritu se pregunta sobre sus propias fuerzas, no cree fácilmente poder fiarse de sí mismo. Porque, de un lado, lo que hay en su inte-

rior a menudo queda oculto, si no lo revela la experiencia; de otro, nadie debe estar seguro en esta vida, que, ha sido llamada, toda ella, de principio a fin, una prueba. Quien pudo tornarse mejor, de peor que era, ¿no podrá hacerse peor, de mejor que era? Hay una sola esperanza, una sola seguridad, una sola promesa: tu misericordia.

XXXIII. 49. Los deleites del oído me habían envuelto y subyugado de un modo más tenaz, pero me desligaste y liberaste. Ahora, en las melodías que vivifican tus palabras, cuando las canta una voz suave y delicada, me demoro un poco, lo confieso, pero no al punto de quedarme prendido de ellas: me alzo cuando quiero. Con todo, cuando, junto con esas palabras que les dan vida para que yo las admita, piden un lugar de privilegio en mi corazón, yo apenas les concedo el debido. Pues a veces me parece atribuirles más importancia de la que conviene. Siento que, cantadas de esa manera, las mismas palabras santas estimulan nuestro espíritu a un fervor de piedad más religioso y más ardiente que si no lo fueran. Toda la diversidad de sentimientos de nuestro espíritu encuentra en la voz y en el canto los modos que le convienen y se excitan con no se qué secreta afinidad. Pero el deleite de mi carne, al que no conviene conceder que enerve al espíritu, a menudo me traiciona. Entonces, el sentido no secunda a la razón, resignando el primer lugar, sino que, por el hecho de haber sido admitido por ella, llega a pretender precederla y guiarla. Así es como peco en esta materia, sin darme cuenta; lo advierto después.

50. A veces, demasiado precavido ante este engaño, yerro por excesiva severidad. Por momentos, voy lejos y removería de mis oídos y de los de la misma Iglesia todas las melodías de los suaves cánticos con que se acompañan habitualmente los salmos de David. En tales ocasiones, me parece más seguro lo que recuerdo haber oído decir muchas veces de Atanasio, obispo de Alejandría. Él hacía recitar los salmos al lector con tan leve inflexión de la voz, que estaba más cerca de la recitación que del canto. No obstante, cuando me vuelven a la memoria las lágrimas que derramé al oír los cantos de la Iglesia en los comienzos de mi fe recobrada;[61] cuando hoy mismo me conmueven no los cantos sino las cosas que se cantan con límpida voz y ritmo adecuado, entonces, reconozco de nuevo la gran utilidad de esta práctica. Así, fluctúo entre el peligro

de la voluptuosidad y la experiencia salvífica. Más me inclino, aunque no con dictamen irrevocable, a aprobar la costumbre del canto en la Iglesia, para que, el espíritu todavía débil se eleve al sentimiento de la devoción a través de las delicias del oído.[62] Pero cuando me sucede sentirme más conmovido por el canto que por lo que se canta, confieso que cometo un pecado punible y preferiría entonces no oír cantar. ¡He aquí donde me encuentro! Llorad, pues, por mí y conmigo los que tenéis el bien en el interior, de donde proceden las obras, pues, si no lo tenéis, nada os dirán estas cosas. Pero Tú, Señor, Dios mío, oye, mira, ve, ten piedad, cúrame, Tú, ante cuyos ojos me he convertido en un problema. Ésa es mi enfermedad.

XXXIV. 51. Queda el placer de estos ojos de mi carne. Confesaré esto, que quisiera llegara a los oídos de tu templo, oídos fraternos y piadosos.[63] Así cerraremos las tentaciones de la concupiscencia carnal, que todavía me asaltan, mientras gimo y deseo ser revestido de mi casa celestial. Aman los ojos las formas bellas y variadas, los nítidos y amenos colores. Que no retengan ellas a mi alma. Que la retenga Dios, que las hizo y muy buenas, por cierto. Él es mi bien; no ellas. Durante todo el día, mientras tengo los ojos abiertos, me alcanzan sin darme tregua, como en cambio me la dan las voces que cantan y, algunas veces, en el silencio, todas las voces. Pues la reina misma del color, la luz, que inunda todo lo que se ve, me alcanza de mil maneras y me acaricia, dondequiera esté yo durante el día, aun cuando, atento a otras cosas, no me fije en ella. Con tal vigor se insinúa que, si de improviso llega a faltar, la busco con afán y, si se prolonga mucho su ausencia, se entristece mi espíritu.

52. ¡Oh Luz que veía Tobías cuando, cerrados estos ojos, enseñaba a su hijo el camino de la vida y lo precedía con el pie de la caridad, sin extraviarse nunca! ¡Luz que veía Isaac con las luces de la carne sumergidas y veladas por la vejez, cuando mereció no ya bendecir a los hijos reconociéndolos, sino reconocerlos al bendecirlos! ¡Luz que veía Jacob cuando, privado también él de la vista por la edad avanzada, envió los rayos de su corazón iluminado sobre las generaciones futuras, prefiguradas en su prole! Y, cuando impuso sobre sus nietos, los hijos de José, sus manos misteriosamente cruzadas, no corregía, como el padre de ellos, por fuera sino como por

dentro él mismo discernía.[64] Ésa es la luz; es una sola, como son uno todos los hombres que la ven y la aman. Ésta, en cambio, la corporal, de la que yo hablaba, sazona la vida de los ciegos amantes del siglo con una dulzura persuasiva, pero peligrosa. Pero, cuando han aprendido a alabarte también por ella, oh Dios creador de todas las cosas, la asumen en tu himno, en vez de ser asumidos por ella en su sopor.[65] Lo mismo deseo yo. Resisto a las seducciones de los ojos, para que no se traben mis pies, por los que entro en tu camino. Y elevo hacia ti ojos invisibles, para que desates mis pies. Los sueltas muchas veces, porque muchas caen en el lazo. No cesas de soltarlos, mientras que yo me dejo atrapar en las redes tendidas a cada paso. Porque no dormirás ni dormitarás, Tú, que custodias a Israel.

53. ¡Qué de innumerables seducciones añaden los hombres a las atracciones naturales de los ojos! Las diversas artes y oficios las crean en los vestidos, en el calzado, en recipientes y en objetos fabricados de toda índole, así como en las pinturas y en las distintas representaciones que van más allá de la necesidad, de la moderación y de un significado piadoso. Los hombres persiguen por fuera lo que ellos mismos hacen, abandonando por dentro a quien los hizo, y destruyendo lo que en ellos hizo. Pero yo, Dios mío y ornamento mío,[66] también por esto te entono un himno y ofrezco un sacrificio de alabanza al que por mí se ha sacrificado. La belleza que a través del alma se transmite a las manos del artista proviene de aquella belleza que está sobre las almas y por la que suspira la mía día y noche. Los que obran y persiguen bellezas exteriores sacan de ella la norma para juzgar el valor de éstas, pero no sacan de allí la norma para usarlas.[67] Allí está, aunque no la ven, allí está, para evitar que vayan más lejos y guarden para ti su fortaleza, sin disiparla en delicias que enervan. Aun yo, que hablo de estas cosas y las discierno, también dejo que mi pie se enrede de vez en cuando en esas cosas hermosas. Pero Tú, Señor, lo desenredas, sí, porque tu misericordia está ante mis ojos. Yo me lo dejo apresar miserablemente y Tú misericordiosamente lo libras, a veces, sin que yo lo sienta, por haber resbalado apenas; otras, con dolor, por estar ya apegado.

XXXV. 54. A esto se añade otra forma de tentación, peligrosa de muchas maneras. En efecto, además de la concupiscencia de la carne, que reside en el deleite y la satisfacción voluptuosa de todos los

sentidos, y que aparta lejos de ti a los que esclaviza, hay otra especie de apetito. A través de los sentidos corporales, se asienta en el alma, y la lleva, no a deleitarse en la carne, sino a adquirir experiencia por medio de ésta. Es la vana curiosidad, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia. Puesto que radica en el deseo de conocer y, en orden al conocer, los ojos son los primeros entre los sentidos, la ha llamado el lenguaje divino "concupiscencia de los ojos". A ellos pertenece propiamente el mirar, pero usamos esta palabra también para los demás sentidos, cuando los aplicamos al conocimiento. Pues no decimos: "Escucha cómo brilla", ni "Huele cómo luce", ni "Gusta cómo resplandece", ni "Toca cómo refulge". De todas estas cosas se dice que se ven. Más aún, no sólo decimos "Mira cómo luce", lo cual únicamente los ojos pueden percibir, sino que también usamos expresiones como: "Mira cómo resuena", "Mira cómo huele", "Mira cómo sabe", "Mira su dureza". De manera que el conjunto de experiencias de los sentidos se llama, como se ha dicho, "concupiscencia de los ojos". Porque, cuando exploran algo con el conocimiento, todos los demás sentidos usurpan, por semejanza, el oficio de ver, aunque en éste los ojos tengan el primado.

55. A partir de ello se distingue claramente, en los sentidos, el deleite y la curiosidad. El deleite va en pos de lo bello, lo sonoro, lo suave, lo sabroso, lo blando; en cambio, la curiosidad busca hasta cosas contrarias a éstas, no para sufrir molestias, sino por el placer de experimentar y conocer. Porque, ¿qué placer hay en ver un cadáver desgarrado que causa horror? No obstante, si se encuentra alguno yaciendo en alguna parte, acude la gente para entristecerse y palidecer. Y temen verlo en sueños, como si se los obligara a verlo despiertos o como si los hubiera atraído la fama de belleza. Otro tanto sucede con los demás sentidos, sobre los que sería largo extenderse. Es este deseo morboso el que hace exhibir en los espectáculos tantas cosas asombrosas; de él provienen además las acciones tendientes a escrutar los secretos de la naturaleza que están más allá de nosotros, que nada aprovecha conocer y que los hombres no desean sino conocer; de ahí proviene también que, con la misma finalidad de conocimiento perverso, se busque algo por medio de las artes mágicas; de ahí procede que, en la religión misma, se pretendan de Dios signos y prodigios, no para la salvación de alguien sino por la sola experiencia deseada.[68]

56. En esta selva tan inmensa, plena de asechanzas y riesgos, he aquí que he podado y extirpado de mi corazón muchas cosas, según me concediste, oh Dios de mi salvación. Sin embargo, ¿cuándo podré decir, rodeados como estamos de tantas cosas de esta clase en nuestra vida cotidiana, cuándo, entre sus vociferantes reclamos, podré decir que ninguna de ellas atrae la atención de mis miradas y la vana preocupación de comprenderla? Ciertamente, no me arrebatan ya los teatros; no me preocupa seguir el tránsito de los astros; jamás pidió mi alma respuestas a las sombras; los ritos sacrílegos los aborrezco todos. Pero, ¡cuántas maquinaciones urde el enemigo para sugerirme que te pida, Señor Dios a quien debo servir con la humildad y simplicidad del siervo, algún signo! Pero yo te ruego, por nuestro Rey y por Jerusalén, patria simple y casta, que me concedas que el consentir a estas sugestiones, así como está hoy lejos de mí, lo esté cada vez más. En cambio, cuando te imploro por la salvación de alguien, mi intención está guiada por un fin muy diferente. Al hacer Tú lo que quieres, me das y me darás que yo te siga de buen grado.

57. Con todo, ¿quién podrá enumerar las muchas cosas menudas y desdeñables que tientan cada día nuestra curiosidad y cuán a menudo cedemos a ellas? ¡Cuántas veces soportamos al principio a los que nos cuentan futilidades, para no ofender su debilidad, y poco a poco terminamos fijándonos con gusto en ellas! Ya no contemplo al perro que corre tras la liebre, cuando esto tiene lugar en el circo. Pero, si sucede en el campo, y acierto a pasar casualmente por allí, esa carrera me aleja, acaso de una reflexión profunda, y me atrae, obligándome a desviar, si no el cuerpo de mi asno, la dirección de mi pensamiento. Y, vano, me quedo como embobado, si Tú no me instas enseguida, con mi ya probada debilidad, a separarme de ese espectáculo para elevarme a ti a con otras consideraciones a partir de él, o a pasar de largo con desdén. ¿Y qué decir cuando, sentado en mi casa, es una lagartija cazando moscas o una araña que envuelve a las que caen en su tela las que llaman mi atención? ¿O es que acaso por ser animales pequeños no ocasionan lo mismo? Cierto que paso de ahí a alabarte, maravilloso Creador y ordenador de todas las cosas, pero cuando empiezo a fijarme en ellas, no lo hago con ese fin. Una cosa es levantarse enseguida y otra no caer. De esto está llena mi vida y mi única gran esperanza es tu misericordia inmensa. Porque, cuando nuestro corazón se

convierte en receptáculo y hace acopio de nimiedades, hasta nuestras oraciones se ven a menudo interrumpidas y turbadas por ellas. Y, en tu presencia, mientras dirigimos a tu oído la voz de nuestro corazón, irrumpen de no sé dónde los más fútiles pensamientos, que truncan un acto tan grande.

XXXVI. 58. ¿Deberemos contar también esto entre las cosas despreciables? ¿Hay algo acaso que pueda llevarnos a la esperanza si no es tu misericordia? Porque es bien conocida, ya que has comenzado a transformarnos. Tú sabes en cuántos aspectos me has cambiado, porque primero me curas del deseo de justificarme, para después ser indulgente conmigo en todas mis demás iniquidades, curar todas mis dolencias, redimir mi vida de la corrupción y coronarme con la piedad y la misericordia, saciando de bienes mi deseo. Reprimiste mi soberbia con el temor a ti y doblaste mi cerviz bajo tu yugo, que ahora llevo y me es suave, porque lo prometiste y has cumplido. Verdaderamente ya era así, y yo no lo sabía, cuando temía someterme a él.

59. Pero, ¿acaso me ha dejado, Señor, Tú que dominas solo y sin orgullo, porque eres el único Señor verdadero sin otro sobre ti, o puede dejarme durante toda la vida este tercer género de tentación que consiste en querer ser amado y temido por los hombres, nada más que por sacar de ello un gozo que no es gozo?[69] ¡Miserable vida es ésa y repugnante jactancia! De ahí principalmente nace el que no se te ame ni se te tema santamente; por eso, Tú resistes a los soberbios, mientras que das tu gracia a los humildes, y truenas sobre las ambiciones del siglo, estremeciendo los cimientos de los montes. Así, a nosotros, a quienes a causa de ciertos oficios de la sociedad humana, nos resulta inevitable ser amados y temidos por los hombres, nos acosa el enemigo de nuestra verdadera felicidad, esparciendo por todas partes, a manera de trampas, los "¡Bravo!", "¡Bravo!". Y, mientras nosotros los recogemos, ávidos, caemos incautamente y dejamos de poner nuestro gozo en la verdad para ponerlo en las falacias de los hombres, al gustar de ser amados y temidos, no por ti, sino en tu lugar. De esta manera, vueltos semejantes a nuestro enemigo, él quiere tenernos consigo, no en la concordia de la caridad, sino en el destino de castigo, él, que decidió poner su trono en el águila, para imitarte de un modo perverso

y tortuoso y procurarse siervos tenebrosos y fríos.[70] Pero nosotros, Señor, somos tu pequeño rebaño. Hénos aquí, tómanos en posesión. Extiende tus alas y nos refugiaremos bajo ellas. Sé Tú nuestra gloria. Que a causa tuya seamos amados, y que sea temida tu palabra en nosotros. Quien quiere ser alabado por los hombres cuando Tú lo vituperas, no será defendido por los hombres cuando Tú lo juzgues, ni salvado cuando lo condenes. Cuando no se alaba a un pecador por los deseos de su alma ni se bendice a quien hace iniquidades,[71] sino que se alaba a un hombre por algún don que ha recibido de ti, si éste se alegra más por la alabanza que por el don, también él es alabado con vituperio tuyo. Y, en este caso, es mejor quien alaba que el que es alabado. Pues al primero le agrada el don de Dios en un hombre, al segundo le agrada más el don de un hombre que el de Dios.

XXXVII. 60. Somos tentados con estas tentaciones, Señor, sin cesar lo somos. Nuestro horno cotidiano es la lengua humana. También en esto nos ordenas la continencia. Danos lo que mandas y manda lo que quieras. Tú conoces los gemidos que sobre este motivo mi corazón te dirige y los ríos que brotan de mis ojos. De hecho, no me es fácil comprender hasta qué punto estoy limpio de esta peste y me invade un gran temor por mis inclinaciones secretas, que tus ojos conocen y los míos no. En las otras tentaciones, en cierta medida, tengo cierta capacidad para explorarme; en ésta, casi ninguna. Pues veo hasta dónde conseguí refrenar mi espíritu de los placeres de la carne y de la curiosidad superflua, cuando carezco de esas cosas o me privo voluntariamente de ellas. Entonces, me pregunto cuán penoso me es el no tenerlas. En cuanto a las riquezas, que se buscan para satisfacer alguno de estos tres deseos, dos de ellos o todos, es posible que, mientras se poseen, el espíritu no logre advertir si las desdeña o no; pero siempre se puede renunciar a ellas para hacer la prueba. Pero, ¿cómo privarse de la alabanza para conocer nuestra resistencia en este punto? ¿Acaso deberíamos llevar una vida malvada, tan perversa e inhumana que nadie pueda conocernos sin detestarnos? ¿Qué mayor locura se puede decir o pensar? Por el contrario, si la compañía de la vida virtuosa y de las buenas obras suele ser y debe ser la alabanza, tanto esa compañía como la vida virtuosa no se han de abandonar. Pero ignoro si pue-

do sobrellevar con ánimo parejo o con malestar la ausencia de algo hasta que me falte.

61. ¿Qué es, pues, Señor, lo que en esta clase de tentación tengo que confesarte? ¿Qué sino que me deleito en las alabanzas? Sin embargo, me deleito más en la misma verdad que en ellas. Porque, en caso de que me propusiese, veo qué elegiría entre estar loco furioso o errar en todo y ser alabado por todos los hombres, y estar en mis cabales, segurísimo de la verdad y ser por todos vituperado. Con todo, no quisiera que la aprobación de boca ajena aumentara el gozo de cualquier bien mío, pero, en realidad, no sólo lo aumenta, lo confieso, sino que también el vituperio lo disminuye. Y, cuando esta miseria mía me perturba, entra en mí subrepticiamente una excusa, cuyo valor conocerás Tú, oh Dios, porque a mí me deja perplejo. Ordenaste no sólo la continencia, o sea, de qué debemos apartar nuestro amor, sino también la justicia, es decir, hacia qué debemos encauzarlo[72] y quisiste que no se dirija sólo a ti sino también al prójimo. Ahora bien, a menudo me parece alegrarme por el progreso o las buenas esperanzas que revela mi prójimo, cuando me alegro de una alabanza inteligente, y entristecerme, en cambio, cuando lo escucho deplorar lo que ignora o lo que es un bien. En verdad, algunas veces me entristezco de que me alaben, cuando se alaba en mí una cosa que me disgusta a mí mismo, o cuando se estiman más de lo debido ciertos bienes secundarios o fútiles. Y, una vez más, ¿cómo puedo saber si la tristeza ante ese error obedece a no quiero que el que me alaba disienta de mí respecto de mí mismo, no a que me mueve su provecho? ¿o no será que los mismos bienes que me agradan en mí, me alegran más cuando también le placen a otro? Pues, en cierto modo, no soy alabado cuando no es alabada la opinión que tengo de mí mismo, puesto que, o alaban cosas que a mí me disgustan o alaban más las que a mí me agradan menos. ¿No estoy, entonces, inseguro de mí en esto?

62. He aquí que en ti, Verdad, veo que no es por mí que deben afectarme las alabanzas que se me dirigen, sino por el provecho del prójimo. Pero no sé si soy así. Te lo ruego, Dios mío, que me reveles a mí mismo, para que yo pueda confesar a mis hermanos, en cuyas oraciones confío, las heridas que en mí descubra. Me examinaré, pues, de nuevo y con más diligencia. Si es el provecho del

prójimo lo que me mueve en las alabanzas que se me hacen, ¿por qué me afecta menos que alguien sea injustamente vituperado que si lo soy yo? ¿Por qué me lastima más el insulto lanzado contra mí que el que, en mi presencia, se lanza contra otro y con idéntica iniquidad? ¿Acaso no sé esto? ¿acaso falta esto para concluir que me engaño y que no respeto la verdad ante ti ni con el corazón ni con la lengua? aleja, Señor, de mí semejante locura; que mi boca no sea para mí "óleo de pecador para ungir mi cabeza".[73]

XXXVIII. 63. Menesteroso y pobre soy, aunque mejor cuando con oculto gemido me desagrado. Y busco tu misericordia para que sea reparada mi indigencia y perfeccionada hasta aquella paz que desconoce el ojo arrogante. Pero la palabra procedente de la boca y los hechos conocidos de los hombres conllevan una tentación peligrosísima por el amor a la alabanza, que, para obtener una cierta excelencia personal, se granjea consensos mendigados. Tienta la alabanza. Es una tentación que subsiste, aun cuando la desapruebo en mí y precisamente en el acto mismo de desaprobarla: a menudo es del mismo desprecio de la vanagloria aquello de lo que uno se gloría. Por ende, ya no se gloría del desprecio de la vanagloria, pues no se la desprecia gloriándose.

XXXIX. 64. Dentro de nosotros, sí, dentro de nosotros hay también, en esta misma clase de tentación, otro mal que envanece a cuantos se complacen consigo mismos, aunque no plazcan a los demás, ni se preocupen por hacerlo, o aun los disgusten. Pero, agradándose a sí mismos, mucho te desagradan, no sólo teniendo por bienes los falsos bienes, sino también teniendo por suyos tus bienes, o, si los consideran tuyos, creyéndolos debidos a sus méritos, o, si los creen recibidos de tu gracia, no gozando de ellos de manera compartida sino envidiosa.[74] En todos estos peligros y trabajos, y otros parecidos, ves el estremecimiento de mi corazón. Y más fácil me parece hacerme curar por ti mis heridas que no infligírmelas yo.

XL. 65. ¿Cuándo no me acompañaste en el camino, oh Verdad, enseñándome lo que debía evitar y lo que había de buscar, mientras te refería, como podía, mi modesto parecer y te consultaba?[75] He recorrido con los sentidos, hasta donde pude, el mundo exterior a mí,

he examinado en mí la vida de mi cuerpo y mis propios sentidos. Desde allí entré en los recintos de mi memoria, múltiples latitudes maravillosamente plenas de riquezas innumerables. Consideré todo ello, y quedé sobrecogido. Pero nada de eso hubiera podido discernir sin ti. Y hallé que ninguna de esas cosas eras Tú, ni lo era yo mismo, que las descubrí, que las recorrí todas y me esforcé por distinguirlas y ponderar el valor de cada una. Algunas las recibí a través del mensaje de los sentidos y las interrogué; otras las percibí mezcladas conmigo mismo. He reconocido y enumerado a los mensajeros y, ya en los vastos dominios de la memoria, algunas cosas las traté, otras las dejé sepultadas y otras las saqué a luz. Pero, cuando hacía todo esto, ni yo, es decir, esta potencia mía por la que actuaba, ni ella misma eras Tú, porque eres la luz permanente a la que yo consultaba acerca de todas las cosas, para saber si eran reales, qué eran y cuánto se las debía estimar. Y te escuchaba enseñarme y ordenarme. A menudo hago eso. Eso me deleita y en este deleite me refugio del trajín de las obligaciones, cuanto me es posible. Mas, entre todas las cosas que recorro consultándote, no encuentro un lugar seguro para mi alma si no es en ti. Sólo allí se recoge todo lo que hay de disperso en mí, sin que nada de mí mismo se separe de ti.[76] Alguna vez me introduces en un afecto muy inusitado, muy dentro de mí, hasta no sé qué dulzura que, si se completara en mí, ignoro qué será, pero no será esta vida. Mas vuelvo a caer en este mísero lastre, soy reabsorbido y retenido en las cosas de siempre. Lloro mucho, pero mucho me retienen. ¡Tan grande es la carga de la costumbre![77] Puedo estar aquí, y no quiero; quiero estar allá, y no puedo. Y soy desdichado en ambas partes.

XLI. 66. Por eso he considerado las debilidades de mis pecados en la triple concupiscencia e invoqué tu diestra para mi salvación. Pues, con corazón lastimado y sacudido, vi tu resplandor y dije: "Quién podrá llegar hasta allí?" He sido arrojado lejos de la mirada de tus ojos. Tú eres la verdad que preside todas las cosas. Y, en mi avaricia, yo no he querido perderte, pero he querido poseer a la vez, junto contigo, la mentira, así como nadie quiere contar una falsedad hasta el punto de no saber él mismo la verdad. Así te he perdido: porque no te avienes a ser poseído con la mentira.

XLII. 67. ¿A quién encontrar que me reconcilie contigo? ¿Debía recurrir a los ángeles? ¿Con qué oraciones? ¿Con qué ritos? Muchos, según me dicen, en el intento de volver a ti y no pudiendo hacerlo por sí mismos, probaron estas cosas. Y cayeron en el deseo de extrañas visiones, con lo que merecieron ser víctimas de ilusiones. Exaltados, te buscaban con la pompa de su doctrina, hinchando sus pechos en lugar de golpearlos. Por semejanza de corazón, atrajeron como aliadas y cómplices de su soberbia, a las potestades del aire y se dejaron engañar por sus poderes mágicos. Buscaban el mediador que los purificara y no había tal: era el diablo, transfigurándose en ángel de luz. Y mucho atrajo a su carne soberbia el hecho de que él no poseyera cuerpo carnal.[78] Mortales y pecadores eran ellos; Tú, Señor, con quien soberbiamente buscaban reconciliarse, inmortal y sin mancha. Era necesario que el mediador entre Dios y los hombres tuviera algo semejante a Dios y algo semejante a los hombres. Porque, si fuera semejante en todo a los hombres, estaría muy lejos de Dios; si semejante en todo a Dios, muy lejos de los hombres, y así no sería mediador. Falaz es, pues, ese mediador a través del cual, por tus secretos juicios, la soberbia merece ser engañada. Tiene una cosa en común con los hombres, el pecado; quiere aparentar tener una cosa en común con Dios: como no está revestido de carne mortal, se muestra como inmortal. Pero, puesto que "el salario del pecado es la muerte",[79] tiene en común con los hombres aquello que lo condena a la muerte junto con ellos.

XLIII. 68. Veraz es, en cambio, el Mediador que en tu secreta misericordia has revelado a los hombres y has enviado para que, con su ejemplo, aprendieran también la misma humildad. Aquel mediador entre Dios y los hombres es el hombre Cristo Jesús que, aun siendo el Justo inmortal, apareció entre los pecadores mortales, mortal con ellos, justo con Dios. Dado que el salario de la justicia es la vida y la paz, por medio de la justicia unida a Dios, fuera destruida en los impíos justificados, la muerte que se dignó tener en común con ellos. Fue mostrado a los santos antiguos, para que así ellos se salvaran por la fe en su futura pasión, así como nosotros somos salvos por la fe en su pasión ya consumada. Si es mediador en tanto hombre, en cuanto Verbo no es intermedio, porque es igual a Dios, y está con Dios, y juntamente con Él, único Dios.

69. ¡Cómo nos amaste, Padre bueno, que no has perdonado a tu Hijo único sino que lo has entregado por nosotros, impíos! ¡Cómo nos amaste! Por nosotros, Él, que sin usurpación se juzgaba igual a ti, se hizo obediente hasta la muerte de cruz, único libre entre los muertos, pues tenía poder para dar su vida y poder para retomarla. Por nosotros, ante ti, es vencedor y víctima, vencedor precisamente por haber sido víctima; por nosotros, ante ti, sacerdote y sacrificio, sacerdote precisamente por haber sido sacrificio. Para ti, de esclavos nos convirtió en hijos, naciendo de ti, sirviéndonos a nosotros. Con válidas razones espero en Él que curarás todas mis enfermedades, por Él, que está sentado a tu derecha e intercede por nosotros ante ti: de lo contrario, desesperaría. Porque numerosas y grandes son mis dolencias, numerosas y grandes; pero mayor es tu medicina. Hubiéramos podido creer que tu Verbo estaba lejos de la unión con el hombre, y desesperar de nosotros, si no se hubiera hecho carne y no hubiera habitado entre nosotros.

70. Aterrado por mis pecados y la inmensa carga de mi miseria, había rumiado en mi corazón y meditado huir a la soledad. Pero me detuviste y me confortaste, diciendo: "Por eso Cristo murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí mismos sino para Aquel que murió por ellos".[80] He aquí, Señor, que en ti deposito mi cuidado para tener vida, y contemplaré las maravillas de tu ley. Tú sabes de mi ignorancia y mi debilidad: instrúyeme y cúrame. Él, tu Hijo único, en el que se ocultan todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento, me ha rescatado con su sangre. No caiga sobre mí la calumnia de los soberbios, porque pienso en mi el precio de mi rescate, y lo como, lo bebo y lo distribuyo. Y, en mi pobreza, deseo saciarme de Él entre los que comen y se sacian. Y alabarán al Señor los que lo buscan.

NOTAS AL LIBRO X

[1] Apenas requiere comentario el exordio a este libro crucial de las *Confesiones*. Baste llamar la atención del lector al hecho de que se anuncia con esta nítida expresión el deseo de conocer, en la medida en que ello le es posible al hombre, tanto a Dios en la propia alma como a sí mismo. Y esto implica precisamente tomar *con-scientia*; de ahí que este libro décimo abra la parte en la que el pensamiento agustiniano dará cuenta, desde lo doctrinal, del itinerario

del alma hacia lo más profundo de ella misma y hacia Dios. Así, el vuelo de la visión de Ostia se revela ahora una suerte de anticipo de esta profundización, lúcida y trabajosa, del libro X.

[2] El conocimiento, tema general de este libro, no puede sino relacionarse con la verdad. Por otra parte, se ha de tener presente que el significado latino de *virtus* se vincula con la fuerza o potencia. La verdad de la que aquí se habla no es psicológica sino metafísica: es Dios mismo, uno de cuyos nombres es justamente el de *Veritas*. Así, Agustín espera que la verdad, esto es, la realidad divina, penetre con fuerza en su alma para iluminarla y permitirle así conocerla y re-conocerse. A ello se refiere el término "*obrar* la verdad" (*facere veritatem*) que, por lo demás, es expresión típicamente semita. En contexto del Antiguo Testamento significa "ser fiel a Dios"; Juan Evangelista la utiliza con el sentido de "asumir un compromiso vital"; Agustín, más específicamente, con el de "responder con la propia vida a la veracidad del hablar" (Cf. *In Io. Ev.* XXII, 13).

[3] Nueva clave para este libro y, *a fortiori*, para todas las *Confesiones*: lo que Agustín *se propone* no es, estrictamente hablando, una introspección. Es, por una parte, encontrar a Dios, sí, pero, al hacerlo, encontrarse a sí mismo, y al revés. Encontrarse es verse reflejado en una mirada omnisciente y verdadera, como sólo puede serlo la divina. Esa mirada o, mejor aún, ese espejo le permite comprender no sólo cómo es él sino cómo podría ser. "¿Adónde podré huir de tu rostro?" se pregunta el salmista en el *Sal* 138, 7. Por otra parte, la búsqueda que confiesa emprender es racional, consciente; de ahí que utilice el término "*clamor* cogitationis". En la misma línea se hablaba, en el Estudio Preliminar, de una "metafísica en vocativo".

[4] Esto significa, en contexto neotestamentario, el verbo *iustificare*, no "disculpar", como en el uso más frecuente de la palabra en español.

[5] Insiste Agustín en este punto, precisamente porque es, por excelencia, el pensador de la interioridad. Ello se da aun en el caso colectivo de las dos ciudades que atraviesan la Historia. La "ciudadanía" a la que se pertenece está dada por la dirección más profunda del amor, de aquello que más se ama realmente, más allá de las apariencias y de la función social que se cumpla. Así, ningún hombre sabe a qué ciudad pertenece otro. Cf. VIII, n. 7. Cf. también *En. in Ps.* 56, 6.

[6] Este párrafo en particular es una confirmación textual del gozne que el libro X implica en la totalidad de la obra: concluida la así llamada "parte autobiográfica", se abre a partir de aquí la explicitación de los elementos resignificantes de lo anterior.

[7] Nueva aparición de la decisiva noción agustiniana de peso (*pondus*). Recordemos que en el hiponense, tiene valor metafísico (cf. IV, nota 36). Lo que Agustín insinúa aquí es que su amor no está aún totalmente enderezado hacia Dios: aún lo retienen los atractivos del mundo y, por tanto, impiden a su alma cobrar vuelo.

[8] Cf. *Sal* 143, 7 y ss.

[9] Párrafo construido sobre la base de los pasajes de *I Cor* 2, 11; 13, 12; 10, 13 e *Is* 58, 10.

[10] Se anuncia de esta manera que, para encontrar a Dios, se ha de superar la sensibilidad externa para llegar al universo interior del hombre. Para ello, como se ve, Agustín enumera primero sensaciones de los cinco sentidos externos (cf. también *En. inPs.* 144, 7). Con todo, se valdrá de ellas como de imágenes: compárese este pasaje con el célebre *Sero te amavi* del párrafo 38. Por lo demás, la doctrina de los "sentidos espirituales" era ya tradicional en la vida espiritual y se remonta a Orígenes. Así pues, comienza aquí el camino a la interioridad, con lo que estamos en pleno itinerario de la *intentio*.

[11] Recuérdese que Anaxímenes, el presocrático, pertenece a la escuela de Mileto. Los milesios buscaban determinar la naturaleza primordial, origen de todas las cosas: para Tales era lo húmedo; para Anaximandro, el espacio infinito; para Anaxímenes, el aire. La "respuesta" que Agustín hace dar al aire sobre el error de este último se justifica en cuanto que, según la tradición por él recibida, los milesios habrían divinizado esa naturaleza primordial.

[12] Este parágrafo y el siguiente, de reminiscencias plotinianas (cf. *En.* III, 2, 3), contienen una de las vías agustinianas hacia la contemplación de Dios, la que se funda en la belleza de lo creado, partiendo de la hermosura de las cosas externas, corpóreas y contingentes. La *intentio*, como atención contemplativa, pasará de ellas al hombre todo, profundizando luego en su interior. Se tiene en este momento de las *Confesiones* un ejemplo pardigmático del típico proceder agustiniano: ir de lo externo al hombre a éste mismo; ahondar después en su interior para encontrar allí la imagen de Dios; y, sobre la base de esa imagen, el alma se dispara hacia la realidad trascendente de lo divino: una vez más, lo que se da, esta vez en forma de síntesis, es la articulación de *distentio, intentio, extensio*.

[13] Se hace evidente en esta afirmación el peso de la tradición platónica en la Patrística y particularmente en Agustín, en la que el hombre se identifica con el alma, mejor aún, con su dimensión suprema, el espíritu, estimando los sentidos corporales como meros instrumentos.

[14] Es decir, a quien ya ha descubierto que Dios no puede ser material, como Agustín declara haberlo advertido en su pensamiento en VII, 1, 2, donde utiliza el mismo ejemplo. La remisión a este pasaje del libro séptimo nos ha llevado a inclinarnos por la traducción, o sea, la lectura propuesta de esta línea. Sin embargo, cabe observar que, tomada aisladamente, ella plantea al filólogo un problema de no fácil solución.

[15] Como suele hacer, el hiponense intercala aquí, en apretada síntesis, los pasos siguientes en el itinerario hacia Dios: habiendo dejado atrás la primera etapa, es decir, el recoger la mirada desde lo externo al hombre, se vuelve hacia su interior, pero, en ese segundo momento, tampoco encontrará la *realidad* divina en el alma; deberá trascenderla en la tercera y última etapa. Con todo,

este libro X se detendrá en la segunda y, después de examinar los niveles vegetativo y sensitivo del alma, llegará a sus dimensiones superiores, focalizando la atención en la memoria.

16 La vida de la sensibilidad implica una complejidad mayor que la meramente vegetativa. Aquí Agustín se sirve del ejemplo propuesto por San Pablo, en *I Cor* 12, 14 y ss., sobre la organicidad de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, para subrayar la del cuerpo humano.

17 Al introducirnos en el tema principal del libro, conviene tener en cuenta que, en Agustín, "memoria" significa, fundamentalmente, "conciencia"; de ahí la importancia de su tratamiento, extenso por cierto: este proceso de resignificación de la propia vida a partir del encuentro con Dios, que le da sentido, no puede sino involucrar la conciencia. Desde el momento en que se produce ese giro copernicano en la vida agustiniana del que las *Confesiones* dan cuenta, es inevitable, pues, que cambie la conciencia que se tiene tanto del mundo exterior como de sí mismo y de Dios. Esto explica la gradación que se sigue a continuación, en un recorrido que ahonda en la propia alma hasta llegar al principio de su identidad y a la clave de su nueva mirada. Por eso, lo que sigue es más que fenomenología.

18 En este párrafo y el siguiente se examina la memoria de la sensibilidad externa y se van desgranando sus notas: la memoria sensible puede ser ordenadora, representativa, espontánea, selectiva. Se ha dicho que, en la concepción agustiniana, por la memoria sensible el alma totaliza su experiencia externa.

19 Es ésta la primera indicación de un aspecto notable en el tratamiento que hace Agustín de la memoria, en el que sólo fue precedido, parcialmente, por Aristóteles y Plotino. En efecto, el texto dice: "*a facie recordationis meae*": hay, pues, una dimensión, por así decir, más superficial de la memoria, la del recuerdo o recordación propiamente dicha, lo cual implica la existencia de otras dimensiones más ocultas. Pero, en su condición de conciencia, la memoria agustiniana deberá reconocer, si no su contenido, al menos, su existencia.

20 Se trata de "dar consigo mismo", pero es preferible el coloquial "toparse consigo" para recuperar el matiz exacto del verbo "*occurro*" (*ob-curro*: correr hacia algo que está delante). Agustín no se está buscando, como tampoco se busca una idea que a alguien se le *ocurre*; antes bien, su yo sale al encuentro de él mismo. Repárese, por lo demás, en el súbito cambio de registro que se da en el texto: de una descripción de los recuerdos sensibles se pasa a otros contenidos. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que en este pasaje, el hiponense sintetiza su doctrina de la *memoria sui*, la memoria de sí mismo. Ella consiste en una suerte de hilo conductor que atraviesa como perlas cada uno de los recuerdos que fueron protagonizados o construidos por una sola alma. Tal hilo conductor es lo que permite a cada uno de nosotros decir "yo" y, por eso, constituye el principio de la propia identidad, lo que hace posible la aprehensión del sujeto por sí mismo y da lugar a la totalización de la experiencia interior además de la exterior. Porque es totaliza-

ción, la *memoria sui* se proyecta también al futuro, incluyendo las expectativas del sujeto que, así, presencializa toda su experiencia en las funciones retrospectiva, creadora e imaginativa. Si ello es planteado en estos términos es porque, una vez más, la memoria es, sobre todo, conciencia. En este caso, tal conciencia es *notitia* de sí, a diferencia del *cogitare* que implica la reflexión sobre el alma humana en general.

[21] Estas líneas se han visto como precursoras del descubrimiento del inconsciente; se trata, en todo caso, de una intuición del mismo. Más allá, o más acá, de anacronismos, lo cierto es que la mencionada totalización (cf. nota 19) se plantea ahora, en todo caso, como una tarea sin fin, toda vez que la inadecuación entre sujeto y conciencia no parece cancelable: el espíritu nunca se conoce todo plenamente. Sin embargo, aun aquello que de sí mismo no puede ponerse bajo el foco de su propia atención lo constituye.

[22] Respecto de la palabra "admiración" (*admiratio*) se ha de despejar un posible equívoco. Con este nombre se designó en latín la reacción de estupor que suscitan las cosas cuyas causas o naturalezas se ignoran. En principio, se asoció con lo pasmoso, esto es, lo que los griegos denominaron "*deinón*". Por tanto, no implica necesariamente un signo positivo o negativo: de hecho, tanto un cuadro excelso como un sofisticado instrumento de tortura pueden despertar *admiratio*, ya que, en el primer caso, puede no comprenderse la técnica de la pintura; en el segundo, no se concibe la voluntad de infligir sufrimientos. En otros términos, el asombro propio de la *admiratio* puede derivar en adhesión o en rechazo. Agustín invita, pues, a concentrar la atención en el tema del alma humana por su profundidad y complejidad, pero no está haciendo una apología de ella. De hecho, el término que nos ocupa cobra un nuevo valor en el siglo XII, especialmente entre los místicos especulativos y, en particular, en Ricardo de San Víctor, quien tiene en gran estima el papel de la *admiratio* en la contemplación. Por otra parte, es de destacar la importancia histórica de este pasaje agustiniano. Cuando hacia el 1333 Petrarca sube al monte Ventoux, lleva consigo un ejemplar de las *Confesiones* que, llegado a la cima, abre al azar, en un gesto similar al que el hiponense había llevado a cabo con las cartas de San Pablo (cf. VIII, 12, 29). Petrarca topa allí precisamente con este pasaje e inmediatamente, a su regreso, relata, en una carta al agustiniano Gherardo da Borgo San Donnino, esa lectura para él reveladora. Dicha carta petrarquesca, en la que se insta a que el hombre recupere el centro de la reflexión filosófica, es considerada el documento fundacional del Humanismo (cf. *Familiares* IV, 1).

[23] Aunque forma parte de la memoria en cuanto facultad, la especificidad de la *reminiscentia* es la capacidad el despertar lo momentáneamente olvidado; así, mediante ella se busca sistemáticamente el recuerdo de lo pasado o el surgimiento de un contenido, por así decir, "innato" del alma.

[24] Desde antiguo se normativizó este orden en la formulación de las cuestiones filosóficas, sucesión que continúa a lo largo de la Edad Media. Cuando

se pregunta si algo existe (*an sit*), se está preguntando por la realidad o no de ese algo, es decir, si es un ente real, o imaginario, o lógico, etc. En caso de establecer su realidad, se plantea la cuestión de qué es (*quid est*), o sea, la pregunta por su esencia. Más aún, sobre esta base tradicional, que el retórico conocía bien, los filósofos medievales, crearon después los neologismos "*annitas*" y "*quidditas*" para aludir a las respectivas respuestas a dichas preguntas. Por último, el cómo es algo (*quale est*) indaga por la cualidad y, en particular, no por sus predicados esenciales sino por sus cualidades accidentales, por ej., en el oro, el carácter de reluciente.

25 Agustín ha analizado la memoria sensible, ha dado después con la memoria de sí mismo, ahora, en los capítulos IX a XII, se ocupa de lo que se podría llamar la "memoria intelectual". Varias notas se destacan en su doctrina sobre ella. En primer lugar, la jurisdicción de la memoria se ha ampliado, a propósito del punto anterior, de tal manera de identificarse, como se decía, con la totalidad de la experiencia exterior e interior, pero también se ha ampliado temporalmente, ya que abarca la dimensión del pasado y la del futuro. Esto permite incluir en ella todas las experiencias, aun las del conocimiento de la verdad en cuanto tal. En segundo término, cabe subrayar que en lo que a las nociones intelectuales concierne, la memoria no es representativa, especular o imaginativa, como la sensible o como la *memoria sui*, que se mueven con imágenes; por el contrario, ella es aún más profunda y contiene en sí las mismas verdades implicadas en las nociones. A esto se suma, en tercer lugar, que la amplicación temporal de la que se hablaba se extiende hasta llegar al no tiempo. En efecto, se ha de recordar la insistencia agustiniana en considerar las verdades como atemporales, como eternas, con lo que están más allá de las convenciones y aun de las construcciones humanas. En cuarto término –y ello es fundamental– el hiponense sigue en esto la tradición platónica, al considerar que no extraemos nuestros conocimientos verdaderos del mundo sensible; por el contrario, tenemos en nosotros desde siempre, de manera innata, no adquirida, los *principios* intelectuales que, proyectados al mundo sensible, nos permitirán construir nuestra experiencia de él. Pero el pensamiento ha de intervenir para articularlos en sus aplicaciones. Por lo demás, esto se complementará con la doctrina de la iluminación. Por ahora, baste indicar que el principio que rige la aprobación de algo como verdadero es el *re-conocimiento* de su verdad, y dicho principio es interior; por eso, Agustín lo ubica en la memoria.

26 La acción reiterada e intensa se expresa en latín con la terminación verbal *-to, -ito*. Así, de *ago*, impulsar, se forma *agito*, impulsar varias veces y vigorosamente; de *cogo* (*co-ago*), o sea, impulsar a la vez, reuniendo, se tiene *cogito*, pensar; de *facio*, hacer, deriva *factito*, practicar. Así lo señala Varrón (*De lingua latina*, VI, 43), uno de los autores mejor conocidos por Agustín quien, como se ve, no olvida su formación de gramático ni, mucho menos, su oficio de retórico.

27 El texto dice "*numerorum dimensionorumque* rationes *et leges*". Originariamente, el término "*ratio*" tuvo que ver con el acto de contar tal como se lo

practicaba materialmente y por escrito: *rationem ducere* significa "hacer una cuenta". El término está, pues, desde los comienzos de su uso, estrechamente relacionado con el orden de la realidad y con el intento humano de captarlo. De alguna manera, esto subyace en el pensamiento filosófico, donde, en general, se entiende por "razón" la facultad del pensamiento discursivo; correlativamente y *ex parte rei*, se entiende también bajo este nombre el fundamento objetivo e inteligible de una cosa, al cual precisamente se llega a partir de la mencionada facultad. En este caso, el hiponense se refiere al primer aspecto mencionado, es decir, a los principios de la aritmética. La referencia que se añade a las dimensiones involucra también a los de la geometría.

[28] Se vuelve a subrayar la irreductibilidad del número, así como de toda noción científica, a las imágenes. Por medio de éstas sólo se ponen las *rationes* numéricas o científicas –es decir, sus fundamentos metafísicos– bajo el foco atencional del alma. De esta manera, la unidad puede representarse como 1 o bien como I, o sea, en cifras arábigas o romanas, pero en cuanto tal subsiste de modo trascendente como contenido *eterno* del Intelecto divino, esto es, del Verbo que contiene el plan de todo lo real; de ahí que Agustín diga que es "en sentido pleno". De esta manera, la dimensión cuantitativa y numérica de la realidad es uno de los primeros accesos a la formalidad y orden de los ejemplares divinos que encierran en sí mismos la originaria verdad de todo lo que existe.

[29] Se determina así otra nota más en el análisis de la memoria: la de ser reflexiva, es decir, la de poder recordar, en el presente, el hecho de haber recordado en el pasado.

[30] Este capítulo se dedica a lo que se ha llamado "memoria afectiva". Para describir sus procesos, el hiponense se apoya en la comparación con los del cuerpo, valiéndose de textos de Plotino (cf. *En.*, por ej., I, 5, 8). En cuanto a la enumeración de las pasiones, el antecedente más probable es Cicerón (cf. *Tusc.* IV, 6, 11 y *De fin.* III, 10, 35). La nota más destacada en este análisis es que, a propósito del hecho de revisar ahora la identificación de la memoria con el *animus*, esto es, el espíritu o la mente, se establece una característica peculiar de la memoria afectiva: la desvinculación –a veces, contraste– entre el estado actual del alma y la afección recordada. Ello tiene lugar por una nueva capacidad que se descubre en esta potencia que tiene todo el dinamismo del espíritu: la de la elaboración –y, por ende, modificación– de sus contenidos. Esto ha sido, desde luego, base teórica de innumerables páginas de la literatura. Además del obvio nombre de Proust, cabe citar aquí uno de los cantos más célebres del *Infierno* de Dante, el V, donde, al relatar la dicha pasada de su amor por Pablo, el personaje de Francisca dice: "Ningún dolor es mayor que recordar el tiempo feliz en la desdicha".

[31] Aunque se trata en realidad de pasiones, hemos preferido conservar el término "*perturbationes*", por lo demás, reiterado en el texto latino, para que se tenga presente el origen estoico de esta enumeración que Agustín lee en Cicerón (cf. nota 30), el cual traduce por "*perturbatio*" la voz griega "*páthos*". Cier-

tamente, Agustín distingue aquí entre el concepto de una pasión, sea ella cual fuere, y la pasión misma, en cuanto contenidos de la memoria: en el primer caso, se trata de la memoria intelectual, no de la afectiva; por eso, no se dan en aquélla los procesos ya identificados en ésta. La memoria intelectual puede evocar conceptos mediante la reminiscencia, de manera, por así decir, neutra, esto es, sin que dicha evocación sea acompañada por un estado afectivo en particular (cf. nota 23).

32 Se traduce por "noción" el término "*notitia* que, en general, en la literatura agustiniana, es todo aquello que se pone bajo el foco atencional de la conciencia (cf. nota 20, *in fine*). Por otra parte, en los párrafos que siguen a este pasaje, el hiponense comienza a relevar una serie de problemas en el análisis de la memoria, donde volverá sobre la relación entre ella y las imágenes, ahora ya no solamente sensibles. La doctrina, por lo demás, de última raíz estoica, que subyace en esta parte del análisis es la de la distinción entre palabra o voz, noción, y realidad. En ella, la primera instancia remite a la segunda a manera de imagen o representación de ésta: *homo* o *ánthropos* son dos imáges distintas pero remiten a una misma *notitia*, la de hombre. A su vez, esta noción remite a la realidad misma, a la *ipsa res*, hombre.

33 El planteo es aquí similar al del caso del mal: así como no se admitía la positividad de éste, por considerarlo una *privatio*, es decir, una carencia o defección de algo allí donde ese algo debería darse, de la misma manera se entiende el olvido como *falta* de recuerdo. Así pues, ninguno de los dos conceptos puede entenderse, en la perspectiva agustiniana, sino por oposición. Lo mismo ocurre con el silencio o la oscuridad que, si bien existen, no son realidades substanciales. En este sentido, la memoria de lo olvidado es negativa. En otro sentido, el de los mismos procesos de la *reminiscentia*, lo es, además, por el hecho de rechazar lo que *no es* lo buscado. Pero también es dinámica, en cuanto que sigue buscando y procede, de rechazo en rechazo, hasta dar con lo que había olvidado, aspecto que el hiponense desarrolla en *De Trin.* XI, 8, 12. Esto remite a otra de las características del olvido, su parcialidad: si el olvido fuese total, toda voluntad de evocación, esto es, de reminiscencia, sería imposible.

34 Se anudan de este modo, sintetizados, tres rasgos en lo que va del tratamiento agustiniano del tema: el de la identificación entre memoria y subjetividad, el de la *memoria sui*, y el del alma humana como aquello que despierta mayor estupor. Si Agustín se demora en ellos es porque constituyen el núcleo del presente libro que alcanzará su ápice retórico al comienzo del parágrafo 26. Los tres rasgos giran en torno del yo; de ahí que el hiponense haya utilizado expresiones como "trabajo en mí mismo". Siglos después, el agustiniano Anselmo d'Aosta insistirá en la "laboriosa cultura de sí" como regla de la vida monástica.

35 Al promediar el proceso de la *intentio*, se anuncia el de la *extensio* como tercera etapa: el "*transibo*" ("traspasaré") significa ir más allá de sí mismo. Pero, antes, la *intentio* deberá llegar a su término: es en el fondo de la propia alma

donde se deberá encontrar la imagen, cifra y clave de Dios. De ahí la acotación que sigue, en el sentido de limitar no sólo la *sede* en la que le es posible al hombre hallarlo, sino también el *aspecto* divino que le es dado encontrar allí.

[36] Sobre esta concepción tradicional del cuerpo que vivifica al alma y de ésta que es vivificada por su unión con Dios, se basa la noción de "segunda muerte" que atraviesa la Edad Media cristiana y en la que culmina el Cántico de las criaturas, o del Sol, de Francisco de Asís. Por eso, dicha noción se refiere a la condenación eterna, efecto del alejamiento y rechazo de Dios por parte del alma humana.

[37] Así como en el parágrafo anterior prevalece el uso del verbo *desidero* (desear) aplicado a cosas tales como la elocuencia, en éste tiene preeminencia *velle* (querer) que implica una determinación fuerte de la voluntad y se aplica aquí a la felicidad. En cuanto al término "*gaudium*", cabe señalar que, en líneas generales, tantos los autores de la Patrística como los de la Escolástica, lo han referido a la vida estrictamente espiritual, reservando para lo que hoy se llamaría "goce carnal", o sea, los placeres sensibles, los términos *voluptas*, *deliciae* y, más frecuentemente, *delectatio*. Esta distinción no rige en el caso de Agustín cuyo léxico no tiene, como se sabe, la precisión semántica que alcanzará después el vocabulario filosófico. "*Gaudium*" se suele traducir, pues, por "gozo".

[38] Dice el texto: "*ad te, de te, propter te*". Se indica así esa clase de felicidad en la que Dios es, a la vez, el término, el origen, y la razón de ella.

[39] Esta afirmación ahora puede parecer críptica: es la clave del parágrafo siguiente, que ella anuncia y se explicará en él.

[40] Cf. *Gal* 5, 7.

[41] *Jn* 12, 35.

[42] Terencio, *Andria*, 68: "*Obsequium amicos, veritas odium parit*". Como se verá, en la concepción del hiponense, el Dios que se ha de buscar se encuentra ya en el fondo del alma de cada hombre. Está en ella como la raíz oscura del anhelo de felicidad; de ahí el "nuestro corazón estará inquieto hasta que repose en ti" que podría oficiar de epígrafe de las *Confesiones*. Pero, la advertencia agustiniana en estas líneas apunta a señalar que el hombre puede querer falaces y más inmediatos sucedáneos de la felicidad: lo hace cuando la cifra en los bienes relativos e inferiores que endiosa como si fueran absolutos (cf., también, II, nota 4).

[43] Nueva prueba de la capacidad retórica de Agustín: todo el pasaje juega con pares de verbos opuestos, amar-odiar, revelar-ocultar, a los que se asignan, en cruces sucesivos, la verdad divina y la debilidad humana como sujetos.

[44] Recuérdese que la metafísica agustiniana tiene por última base un esquema platónico y en ella rige, según éste, el criterio de participación: todos los bienes son buenos en cuanto participan del Bien Sumo que es uno de los nombres de Dios. Del mismo modo, todas las cosas son verdaderas en la medida en que participan de la Verdad que es el Verbo o Logos divino. Como ya se señaló, en él están contenidos las formas ejemplares de todas las cosas (cf. nota 28).

[45] Descarta Agustín la idea de una construcción puramente subjetiva y ar-

bitraria de la noción de Dios por parte del hombre. Su no identificación con el espíritu humano, o con un contenido de él, queda establecida por el carácter mutable de éste, condición incompatible con lo divino. Resta el paso definitivo: hacer explícita, además, su trascendencia. Pero, de hecho, ya lo ha encontrado en sí mismo de alguna manera. La cuestión es: ¿cómo lo conoció? El texto dice, en realidad, "aprendí a Dios". El anhelo universal del felicidad es el indicio primero y fundamental: traza, a grandes rasgos, la imagen de un rostro. Y a ello se denomina "*memoria Dei*", memoria de Dios: conciencia de la ausencia, en el propio interior, de Algo que existe plenamente dentro, pero también fuera de ese interior, esto es, de Algo que existe en sí mismo. Esa nostalgia existencial hace de la *memoria Dei*, en términos más actuales, una verdadera metafísica del deseo. En efecto, esa imagen es la de un rostro, por así decir, vacío, cuyo modelo único se ha de buscar más allá del alma. Así, más que una presencia en el espíritu humano, la imagen divina en él signa una ausencia y, por eso, se desea cancelarla con la posesión de un Bien infinito y eterno -definición agustiniana por excelencia de la felicidad- para garantizar una fruición sin grietas ni sobresaltos. Se descubre, pues, que el Bien sumo no es el espíritu humano. Sin embargo, para el hombre, su búsqueda ha de pasar por éste, toda vez que el mundo ya ha dicho que Él no *es* las cosas que lo pueblan. De este modo, todo el periplo de las *Confesiones* se extiende en esta tensión entre *memoria sui* y *memoria Dei*.

[46] Cf. I, 18, 28.

[47] El capítulo que acaba de terminar, conocido por su línea inicial "*Sero te amavi*", se cuenta entre los más celebrados de las *Confesiones*. En él Agustín no sólo sintetiza el itinerario errabundo de los libros anteriores; también resume de algún modo el trayecto de éste. Lo hace volviendo al examen de los sentidos con que lo inició, pero sublimándolos ahora en imágenes impecables sobre la unión del alma con su Dios. Como se vio, esas imágenes se fundan sobre los "sentidos espirituales" que, desde Orígenes, se prolongan en toda la mística posterior a Agustín. Ahora, alude, a manera de atisbo, a la instancia en la que dicha unión se hará plena y eterna.

[48] Cf. *Job* 7, 1. Debido a las connotaciones que tiene hoy la palabra "tentación", hemos preferido traducir por "prueba" el término latino *temptatio*, muy frecuente en todo el resto de este libro. No podía ser de otra manera porque, habiendo encontrado en el fondo de la propia alma la imagen del rostro divino, Agustín confrontará ahora su perfección con la propia imperfección, rasgo por rasgo. Al hacerlo, registra sus fracasos en cada una de esas instancias y, con ello, consigna la necesidad del abandono en la misericordia de Dios, única que puede soldar en el creyente tales fisuras.

[49] Aun cuando no siempre figuren textualmente en este pasaje, los verbos temer, esperar, desear, sufrir, es obvia la influencia estoica en el intento de superación de esas cuatro pasiones del alma, de las que hablaba, por ejemplo, Cicerón (cf. nota 30).

50 *Sab* 8, 21. El libro de la *Sabiduría* es anónimo; de ahí el "*alguien* dijo".

51 Pasión propia del apetito sensitivo, la *concupiscentia* equivale al deseo, pero indica una mayor intensidad y su objeto no está señalado con nitidez. Más aún, en otros textos, por ejemplo, en *De civ. Dei* Agustín habla de una *concupiscentia Dei*, es decir, de un deseo de gozar de la presencia y la amistad de Dios. Sin embargo, el significado de esta palabra se fue acotando cada vez más al deseo desordenado de los bienes exteriores y, más en particular, de los goces carnales y de las riquezas y el poder; de ahí la mención de la "*ambitio saeculi*" (cf. *I Jn.* 2, 16 y *I Cor.* 7, 38). Posteriormente, *libido* se limitó al apetito sexual.

52 Recuérdese que Agustín se hizo sacerdote en el 391, bastante después de haber roto con la madre de su hijo y de haber abandonado sus proyectos matrimoniales.

53 La pregunta es, ciertamente, retórica, y este carácter, de un lado, confirma la extensión que Agustín concede a la memoria como "base" misma del alma; de otro, abona la sugerencia de una suerte de intuición de la existencia del inconsciente por parte del hiponense. Con todo, el "sin embargo" (*tamen*) que sigue inmediatamente introduce no sólo la diferencia entre ambos niveles, el consciente y el inconsciente, sino la neta preeminencia que otorga al primero. No podía ser de otra manera, toda vez que, en lo que hoy llamamos "nivel consciente", el de la razón, radica, en la concepción agustiniana, el libre albedrío, fundamento de la ética. No obstante, el reconocimiento final de ese otro nivel, más recóndito y menos gobernable, está implícito en el ruego que dirige a Dios para que la "curación" también lo abarque.

54 Cf. *I Cor* 15, 54. Varios pasajes del párrafo siguiente están tomados también, casi literalmente, de algunos que se leen en la primera carta a los Corintios.

55 Al tratar esta última parte del libro X a las tentaciones a las que el creyente se enfrenta, la alusión a la palabra divina, expresada para él en la Escritura, no puede sino ser muy frecuente. En este caso se trata de *Lc* 21, 34.

56 Tal como sucede con su contrapartida, la *concupiscentia* (cf. nota 51), la *continentia* fue estrechando su objeto. De hecho, se la define como la virtud por la que se resiste a la concupiscencia sensible. En sentido general, la continencia es la capacidad de lucha contra el vicio con el fin de que prevalezca la *recta ratio*. En sentido estricto, se refirió, cada vez más específicamente a los placeres que acompañan la ingesta y la actividad sexual.

57 *Eccl* 18, 30; *I Cor* 8, 8; *Fil* 4, 11-13.; *Lc* 15, 24; *I Cor* 1, 31; *Eccl* 23, 6, respectivamente.

58 Todos son pasajes paulinos: cf. *Tit* 1, 15; *Rom* 14, 20; *I Tim* 4, 4; *Col* 2, 16; *Rom* 14, 3.

59 Se traduce como "apetito" el término "*cupiditas*". Para mayor precisión, se ha de decir que la *cupiditas* es, para algunos, sinónimo de deseo; en todo caso, una especie del amor en el más amplio sentido de esta última palabra. Se la define como aquel movimiento del alma humana por el que ella quiere apropiarse de alguna cosa ausente o que aún no tiene, pero que ha percibido

y juzgado como buena y cuya imagen abraza como si ya la poseyera. Como en la concupiscencia, pero con acento aún más fuerte, se subraya en la noción de *cupiditas* la intensidad, por lo que es ella la que da lugar a la *voluptas*, esto es, la voluptuosidad.

60 Cf. *Sal* 138, 16. Alude al cuerpo místico de Cristo como comunidad de los creyentes, cuyos nombres están isncritos en el libro de la vida, o sea, de la salvación.

61 Cf. IX, 6, 14 *in fine*.

62 Las opiniones de Agustín, en cuanto obispo, sobre esta materia se reiteran en la carta que escribe a Genaro (cf. *Epist.* 55, 18, 34), documento que registra la diferencia de criterio que parece haber habido al respecto entre los romanos y los donatistas, de piedad más efusiva.

63 Téngase presente que en el Cristianismo, la comunidad de los fieles no sólo es cuerpo místico de Cristo resucitado sino también, y por lo mismo, templo de Dios, como se lee en San Pablo (cf. *I Cor.* 3, 17). Agustín se refiere a esto, por ej., en *En. in Ps.* 122, 4.

64 Con el fin de subrayar la diferencia entre la luz física y la espiritual, se remite a los pasajes bíblicos de *Tób* 4, 2 y ss.; *Gen* 27, 14; 48 y 49.

65 Alude, una vez más, al himno de Ambrosio, *Deus creator omnium* (cf. IX, nota 45). Éste comienza precisamente citando la creación de la luz. Respecto de la doctrina del hiponense sobre los himnos, cf. *Sermo* 148, 17.

66 La expresión "*exterminantes quod facti sunt*" no es de fácil traducción. Atendiendo al contexto, se ha optado aquí por la lectura más extendida que la entiende como "destruyendo o exterminando [los hombres] la obra que [Dios] hizo en ellos", es decir, desdibujando la imagen del Creador en sí mismos. También presenta cierta dificultad la traducción de "*decus meum*", ya que el significado originario de "*decus*" es el de ornamento o lustre, y después, por extensión, decoro, en sentido moral. En este caso, se ha privilegiado la primera acepción, dado que es más congruente con el sentido general de estos pasajes relativos a las atracciones visuales.

67 Sobre bases platónicas, se sobreentiende aquí que la norma de lo bello, aun de una vida recta, es la Belleza en sí misma. Y ésta, en la concepción agustiniana, es otro de los nombres de Dios.

68 Al mencionar lo que está más allá del conocimiento humano, Agustín está refiriéndose a la adivinación, no estableciendo límites a la ciencia. Por lo demás, nótese que nombra precisamente aquellas indagaciones y prácticas a las que él mismo ha confesado haber sido proclive antes de su conversión (cf. IV, 3, 4-5).

69 Respecto de las acepciones de la palabra "temor" (*timor*), cabe subrayar que dos son los sentidos fundamentales en los que se ha entendido el temor ya desde la Patrística: el religioso y el psicológico. A su vez, en el primero, se diferencia entre el *timor servilis*, temor servil, que es aquel que impulsa al sujeto a abstenerse de una acción vil, o a manifestar arrepentimiento por ella, mo-

vido sólo por el miedo al castigo divino; y el *timor castus*, temor santo. Éste, en cambio, se define como la reverencia a Dios, la delicada escrupulosidad de quien "obedece la palabra divina y gusta de su dulzura". En estos términos se expresa Agustín en *De civ. Dei* XXI, 24, 5. Así pues, al final del parágrafo 58 aparece el temor entendido como *timor castus*; en cambio, en el presente pasaje, se utiliza "*timeri ab hominibus*", ser temido por los hombres, en el habitual sentido psicológico.

[70] En la *Ep.* 140, 22, 55, Agustín hace suya una idea de Orígenes, recibida a través de Ambrosio: la de que "el diablo [...] y sus ángeles, apartándose de la luz y el fervor de la caridad [...] se endurecieron en una suerte de dureza glacial. Por eso, se los representa alegóricamente en el águila" (cf. también *En. in Ps.* 47, 3).

[71] Cf. *Sal* 9, 24.

[72] Desde una perspectiva religiosa, por ej., tal como aparece el término en el semón de las bienaventuranzas, por "justicia" se entiende hacer lo que Dios requiere.

[73] *Sal* 140, 5. En su comentario a este salmo, el mismo hiponense aclara el significado de esta expresión: "No crecerá mi cabeza por la adulación. La adulación –dice– es una falsa alabanza [...] Por eso, los hombres, cuando se han burlado de alguien con una falsa alabanza, dicen 'le he ungido la cabeza'" (*En. in Ps.* 140, 5).

[74] El texto reza: "*non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes eam*": el *amor socialis* del que habla Agustín y que contrapone al *privatus* es, naturalmente, el compartido; en lo que concierne a la segunda parte de esta frase, hay que recordar que suele utilizar el término "*invidia*" y su familia de palabras acentuando en este concepto el elemento de los celos y, más aún, el de puro egoísmo. Así lo hace, por ej., en I, 7, 11 y nota 17 *in fine*.

[75] A manera de conclusión de todo el libro X y de su tratamiento de la memoria, Agustín hace a continuación una suerte de síntesis, remitiéndose, especialmente, a los siguientes pasajes: 6, 8; 7, 11; 8, 12-13; 11, 8; 30, 41; 34, 53; 35, 54-57; 36, 59; 39, 64. Con todo, lo que se subrayará en esta síntesis final es el propósito que ha guiado el recorrido: encontrar a Dios. Esto queda confirmado aun con el modo como comienza el parágrafo 66.

[76] Nótese que, antes de entrar en el libro XI, que culminará con lo que hemos considerado la clave de toda la obra, el hiponense, después de haber subrayado el proceso de la *intentio*, hace con esto una brevísima sugerencia alusiva a la *distentio* y a la *extensio*. Con todo, en esta última, se acentúa un aspecto, el de la unidad del propio ser en Dios. Como no podía ser de otro modo, está ausente aún la consideración temporal de ese proceso. Pero el terreno para ella ya se ha preparado. Más aún, en el pasaje que inmediatamente sigue, Agustín alude a una especie de anticipo, por así decir, de la unión del alma con su Creador. También anunciará después otro elemento del pasaje clave: la necesidad del Mediador en tal unión.

77 Algunos intérpretes han querido ver en estas breves líneas una experiencia mística. Quienes así las leen se apoyan en ciertas notas que caracterizan tales experiencias: su condición de infusa, es decir de no inducida por el mismo sujeto sino introducida en él de improviso por intervención divina; su carácter de extraordinaria, ya que se acentúa el hecho de ser inusitada; su dulzura, que se consigna como inefable; el hecho de percibirse como incompleta, en cuanto que no llega a saturar el alma; y la afirmación final que excluye la posibilidad de que se dé tal competitud en esta vida. Por último, también se ha encontrado en el abrupto regreso a ella y en el pesar que esto produce, una reacción paralela a la que se describe en la así llamada "visión de Ostia" (cf. IX, 10, 23-25).

78 Polemiza aquí con los neoplatónicos, apuntando no sólo a sus prácticas mágicas –sobre las que se extiende en *De civ. Dei* X, 24-32 y IX, 23– sino también a su declarado desprecio del cuerpo. Agustín considera este desprecio dictado por la soberbia, ya que entiende que, por una parte y de hecho, es insostenible; por otra, es contrario al punto de vista cristiano, dado que el cuerpo es también creación divina. Los neoplatónicos, entre ellos Porfirio, rechazaban a Cristo como mediador por impugnar su divinidad, en la que no creían precisamente por su condición ***humana***, esto es, también corpórea, como se revela en su nacimiento y en su muerte en la cruz. Por otra parte, atribuye a los neoplatónicos la convicción de que las persecuciones de las que estaba siendo objeto el Cristianismo lo harían desaparecer.

79 *Rom* 6, 23 (cf. también *I Tim* 2, 4-5). En este contexto, obviamente, se ha de entender "*salario*" (*stipendium*) como pago o compensación.

80 *II Cor* 5, 15. Una vez más: cuando Agustín pone en boca de Dios Padre alguna afirmación, lo que está citando es la Escritura, porque ésta se considera la revelación de la palabra divina. A esta cita le sigue la ilación de las siguientes: *Sal* 118, 18; *Col* 2, 3; *Sal* 21, 27.

Libro XI

I.1. ¿Acaso, Señor, ignoras, siendo tuya la eternidad, lo que te digo, o ves según el tiempo lo que pasa en el tiempo? ¿Por qué, entonces, te narro tantos acontecimientos?[1] No, ciertamente, para que los conozcas por mí. Enciendo mi amor por ti, y el de los que esto leen, para que todos digamos: "¡Grande es el Señor y muy digno de alabanza!" Lo he dicho ya y lo reitero: por amor de tu amor hago estas confesiones.[2] Pues también rezamos, aunque la Verdad dice: "Ya sabe vuestro Padre de qué tenéis necesidad antes de que le pidáis".[3] Es, pues, nuestro afecto por ti lo que manifestamos al confesarte nuestras miserias y tus misericordias para con nosotros. Lo hacemos para que acabes de liberarnos, puesto que has comenzado, para que dejemos de ser desdichados en nosotros y seamos felices en ti. Porque nos has llamado, para que nos contemos entre los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que trabajan por la paz. He aquí que te he narrado muchas cosas, las que pude y quise, por haberlo querido Tú primero, con el fin de que yo te confesara, Señor Dios mío, porque eres bueno, porque es eterna tu misericordia.[4]

II. 2. Pero, ¿cuándo lograré enunciar, con la lengua de la pluma, todas las incitaciones, las intimidaciones, los consuelos, las orientaciones con que me has llevado a predicar la palabra y a dispensar tu sacramento a tu pueblo? Y, aunque lograra hacerlo en orden, muy caras me son las gotas del tiempo. Hace mucho que ardo

en deseos de meditar tu ley y confesarte lo que de ella conozco y lo que de ella ignoro, las primicias de tu iluminación y los restos de mis tinieblas, hasta que mi debilidad sea devorada por tu fuerza. No quiero perder de otro modo las horas que me dejan libres las necesidades de la reparación del cuerpo, la atención del espíritu, el servicio que debemos a los hombres y el que no debemos y no obstante prestamos.

3. Señor Dios mío, atiende a mi oración y escuche tu misericordia mi deseo, porque no arde sólo para mí sino que quiere ser útil a la caridad fraterna. Tú ves en mi corazón que es así. Deja que te ofrezca en sacrificio el servicio de mi pensamiento y de mi lengua. y dame qué ofrecerte, porque indigente soy y pobre y Tú rico para todos los que te invocan, Tú, que sin afanes, cuidas de nosotros. Limpia de mis labios toda temeridad, toda mentira exterior e interior, que tus Escrituras hagan mis santas delicias, que no me engañe sobre ellas ni engañe con ellas. Señor, escucha y ten piedad, Señor Dios mío, luz de los ciegos y fuerza de los débiles, y aún luz de los que ven y fuerza de los fuertes, atiende a mi alma y escucha que clama a ti desde lo profundo. Porque, si tus oídos no están presentes también en lo profundo, ¿adónde iremos? ¿a quién clamaremos? Tuyo es el día y tuya la noche; a un gesto tuyo vuelan los instantes. Concédenos un espacio de ellos para nuestras meditaciones sobre tu ley oculta,[5] no la cierres a quien llama a su puerta, pues no has querido que en vano se escribieran opacos secretos en tantas páginas. ¿O no tienen sus ciervos esos bosques que los alberguen, en donde ir a restablecerse, deambular y pastar, a recostarse y a rumiar?[6] ¡Oh Señor, perfecciónname y revélame esas páginas! He aquí que tu voz es mi gozo, tu voz, sobre la afluencia de los placeres. Dame lo que amo, porque amo. Y eso me lo diste Tú. No abandones tus dones, no dejes sedienta tu hierba. Que yo te confiese cuanto descubra en tus libros y pueda oír la voz de la alabanza[7] y beber de ti y considerar las maravillas de tu ley, desde el principio, en que hiciste el cielo y la tierra, hasta el reino de tu santa ciudad, contigo perdurable.[8]

4. Señor, ten piedad de mí y escucha mi deseo. No creo que sea deseo de la tierra, ni de oro, plata y piedras preciosas, ni de vestidos hermosos, ni de honores y poder, ni de placeres carnales. Tampoco es deseo de cosas necesarias para el cuerpo y para nuestra peregrinación en esta vida, lo que se nos da por añadidura a los que bus-

camos el reino y tu justicia. Mira, Dios mío, de dónde nace mi deseo. Me han hablado los injustos de placeres, pero no son como tu ley, Señor. He aquí de dónde nace mi deseo. Mira, Padre, mira y apruébalo, que sea agradable a los ojos de tu misericordia el que yo halle gracia ante ti, para que, al llamar, se me abra el interior de tus palabras. Te lo ruego por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que está a tu derecha, el Hijo del hombre, a quien has confirmado como mediador tuyo y nuestro, por quien nos buscaste a nosotros, que no te buscábamos, para que te busquemos; tu Verbo, por el que hiciste todas las cosas, y también a mí, tu Hijo único, por quien llamaste en adopción al pueblo de creyentes, entre los que estoy. Te lo ruego por el que se sienta a tu derecha e intercede ante ti por nosotros, por aquel en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento, esos tesoros que busco en tus libros. Moisés escribió de Él: "Esto dice Él, esto dice la Verdad".[9]

III. 5. Oiga yo y comprenda[10] cómo en el principio hiciste el cielo y la tierra. Esto lo escribió Moisés. Lo escribió y partió, para pasar de ti a ti, y ahora ya no está delante de mí. Si lo estuviese, lo retendría, le rogaría, le suplicaría en tu nombre que me revelara eso, y prestaría los oídos de mi cuerpo a las palabras que brotaran de su boca. Pero, si hablara en lengua hebrea, en vano llamaría a la puerta de mis sentidos, pues ninguna de ellas tocaría mi mente; si, en cambio, hablara en latín, sabría lo que dice. Sin embargo, ¿cómo sabría si es verdad lo que dice? Y, si supiera que es verdad, ¿acaso lo sabría por él?[11] Es dentro de mí, dentro, en la morada del pensamiento, donde la Verdad, que no es ni griega, ni hebrea, ni latina, ni bárbara, diría, sin el órgano de la boca y de la lengua, sin estrépito de sílabas: "Dice verdad". Y al instante yo, segura y confiadamente, diría a ese hombre tuyo: "Dices verdad". Y puesto que no puedo preguntarle a él, te ruego a ti, Verdad, de la que estaba colmado cuando dijo cosas ciertas, te lo ruego, Dios mío: perdona mis pecados y, así como concediste a tu siervo decir estas cosas, concédeme a mí el comprenderlas.

IV. 6. He aquí el cielo y la tierra. Claman que han sido hechos, pues cambian y varían. Lo que no ha sido hecho pero existe no tiene en sí nada que antes no tuviera; en esto último consiste cambiar y variar. Claman también que no se han hecho a sí mismos. "Exis-

timos porque hemos sido hechos; antes de ser, no existíamos para poder habernos hecho a nosotros mismos". La voz que así habla es la misma evidencia. Así pues, Tú eres, Señor, quien los ha hecho, Tú, que eres hermoso, pues ellos lo son; Tú, que eres bueno, puesto que ellos lo son; Tú, que existes, puesto que existen ellos. Pero no son tan hermosos, ni buenos, ni existen tan plenamente como Tú, su Creador. Pues, comparados contigo, no son ni hermosos, ni buenos, ni existen. Lo sabemos, y te sean dadas gracias por eso: nuestra ciencia, comparada con la tuya, es ignorancia.

V. 7. Pero ¿cómo hiciste el cielo y la tierra? ¿qué instrumento empleaste para obra tan grande? No ha sido como el artífice, que forma un cuerpo de otro cuerpo al arbitrio de su alma, capaz de imponerle cualquier imagen que ella discierna dentro de sí misma. ¿Y de dónde saca esa capacidad sino porque Tú la has creado? Pero el artesano impone una forma a una cosa que ya existe y que tiene lo necesario para existir, como la tierra, la piedra, la madera, el oro o cualquier otra cosa de este género. ¿Y de dónde sacarían su ser estas cosas, si Tú no lo hubieras establecido? Tú diste al artesano un cuerpo, Tú le diste un alma que impera sobre sus miembros, Tú la materia de la que hace algo, Tú el ingenio con el que adquiere el arte y ve en su interior lo que hará fuera, Tú los sentidos del cuerpo, a través de los que, como intérprete, traduce lo que hace de su espíritu a la materia; confronta después con aquél lo que ha hecho, para que el espíritu consulte con la verdad que interiormente lo preside si la obra ha sido bien hecha. A ti, Creador de todas las cosas, te alaban todas éstas. Pero, ¿cómo las haces Tú? ¿cómo hiciste, oh Dios, el cielo y la tierra? No los hiciste, ciertamente, en el cielo y en la tierra, ni en el aire, ni en las aguas, puesto que también estas cosas forman parte del cielo y de la tierra. Tampoco en el universo hiciste el universo, porque no había nada donde pudiera ser hecho antes de que fuera hecho para que existiera. Ni tenías en la mano algo con lo que hacer el cielo y la tierra, porque ¿de dónde lo habrías tomado, si no hubiera sido hecho por ti para crear algo con él? ¿Qué es lo que existe sino porque Tú existes? Luego, hablaste y las cosas fueron hechas; en tu Verbo las hiciste.[12]

VI. 8. Pero, ¿cómo hablaste? ¿Acaso de aquel modo como salió la voz de la nube y dijo: "Éste es mi Hijo muy querido"? Aquella fue una voz que apareció y pasó, que comenzó y terminó. Sonaron las sílabas y desaparecieron, la segunda, después de la primera, la tercera, después de la segunda, y así, en orden, hasta la última después de las restantes y hasta el silencio después de la última.[13] De donde surge de manera clara y evidente que aquella voz fue emitida por el movimiento –en sí mismo, temporal– de un ser creado, que servía a tu voluntad eterna. Esas palabras, pronunciadas en el tiempo, las transmitió el oído exterior a la mente prudente, cuyo oído interior se aplica a tu Verbo eterno. La mente comparó esas voces, que sonaban en el tiempo, con tu Verbo, silencioso en la eternidad, y dijo: "Esto es algo muy distinto, muy diferente es. Estas palabras están muy por debajo de mí y ni siquiera son, porque huyen y pasan. En cambio, el Verbo de mi Dios por encima de mí permanece eternamente". Por tanto, si fue con palabras que suenan y pasan como dijiste que se hicieran el cielo y la tierra, había, antes de ellos, una criatura que pudiese, con sus movimientos temporales, difundir temporalmente esa voz. Pero, antes del cielo y de la tierra, no existía ningún cuerpo, o, si existía, ciertamente lo habías formado Tú sin tener una voz pasajera, precisamente para hacer de él una voz pasajera con la que ordenar que se hicieran el cielo y la tierra. Cualquiera fuese el ser del que brotara tal voz, si no hubiera sido hecho por ti, no existiría absolutamente. Pero, para hacer el cuerpo de donde brotaran esas palabras, ¿qué verbo has pronunciado?

VII. 9. Así pues, nos llamas a entender el Verbo que es Dios, junto a ti, Dios, Verbo que es dicho eternamente y por el cual eternamente se dicen todas las cosas.[14] Porque no es que en Él se termine de decir lo que se decía y se pase a decir otra cosa, de modo que todas sean dichas, sino que se dicen todas a la vez y eternamente. De otra manera, habría tiempo y mutación y no verdadera eternidad ni verdadera inmortalidad. Esto lo sé, Dios mío, y te doy gracias. Lo he comprendido, te lo confieso, Señor. Y conmigo lo sabe, y te bendice por ello, quien no sea ingrato de la verdad segura. Sabemos, Señor, sabemos que, en la medida en que algo no es lo que era y es lo que no era, ese algo perece y nace. En tu Verbo no

hay tal cosa, nada hay que ceda y suceda, porque es verdaderamente inmortal y eterno. Así, en tu Verbo, coeterno contigo, dices simultánea y eternamente todas las cosas que dices, y se hace cuanto dices que sea hecho. Y no lo haces de otro modo sino diciéndolo; sin embargo, no se hacen simultánea ni eternamente todas las cosas que creas con la palabra.

VIII. 10. ¿Cómo se da esto, te ruego, Señor Dios mío? En cierto modo, lo veo, pero no sé cómo decirlo sino así: que toda cosa que comienza a ser o deja de ser, comienza a ser o deja de ser precisamente cuando el hecho de que debía comenzar o terminar se conoce en la razón eterna, donde nada comienza ni termina. Y eso es tu Verbo, que también es principio, porque también nos habla. Así, habló en el Evangelio, a través de la carne, y eso resonó fuera, en los oídos de los hombres, para que creyeran en Él y lo buscaran interiormente y lo encontraran en la Verdad eterna, donde, maestro bueno y único, enseña a todos sus discípulos. Allí escucho tu voz, Señor, que me dice que nos habla aquel que nos enseña, porque el que habla sin enseñar, aun hablando, no nos habla. ¿Y quién, pregunto, nos enseña sino la Verdad permanente? Porque, hasta cuando somos advertidos por una criatura mudable, es a la Verdad inmutable adonde se nos conduce. En ella aprendemos verdaderamente, cuando nos detenemos y la escuchamos, y exultamos de alegría con la voz del Esposo que nos restituye a allí de donde somos.[15] Por eso es el principio, porque, si no permaneciera mientras nosotros andamos errantes, no tendríamos adonde volver. Cuando regresamos del error, es conociendo como regresamos; y, para que conozcamos, nos enseña, porque es el Principio y nos habla.

IX. 11. En este Principio, oh Dios, creaste el cielo y la tierra: en tu Verbo, en tu Hijo, en tu Virtud, en tu Sabiduría, en tu Verdad, diciendo de un modo admirable y obrando de un modo admirable. ¿Quién lo comprenderá? ¿Quién lo describirá? ¿Qué es aquello que resplandece para mí y golpea mi corazón sin herirlo? Esto me llena a la vez de espanto y ardor: de espanto, por lo disímil que le soy; de ardor, por lo semejante que le soy.[16] Es la sabiduría, la sabiduría misma la que resplandece ante mí, despejando mi niebla, la que de nuevo me cubre cuando la abandono por la oscuridad y el

cúmulo de mis castigos. Porque de tal manera se debilitó mi vigor en la indigencia que no puedo soportar mi bien, hasta que Tú, Señor, que te hiciste indulgente con todas mis iniquidades, cures también todos mis males. Porque aún redimirás mi vida de la corrupción, y me coronarás con la compasión y la misericordia, y saciarás de bienes mi deseo. Y se renovará mi juventud, como la del águila, pues hemos sido salvados en la esperanza y con paciencia esperamos lo que nos has prometido. Que te escuche hablar en su interior quien puede. Yo, confiado en tu palabra, exclamaré: "¡Qué magníficas son tus obras, Señor; todas las hiciste en la Sabiduría!"[17] Ella es el Principio, y en ese Principio hiciste el cielo y la tierra.

X. 12. ¿No están llenos de su propia vejez los que nos preguntan qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?[18] "Si estaba ocioso –dicen– y no llevaba a cabo obra alguna, ¿por qué no siguió absteniéndose para siempre de trabajar, como se había abstenido siempre antes? Pues si ha surgido en Dios algún movimiento nuevo y una nueva voluntad de crear algo que nunca antes había creado, ¿cómo hablar ya de verdadera eternidad, donde nace una voluntad que antes no existía?"[19] Porque la voluntad de Dios no es una criatura sino que existe antes de la criatura, ya que nada se crearía si no lo precediera la voluntad del Creador.[20] La voluntad de Dios pertenece a su misma sustancia. Si ha surgido en la sustancia divina algo que antes no existía, esa sustancia no podría llamarse verdaderamente "eterna". Pero, si era eterna la voluntad de Dios de que existiera la criatura, ¿por qué no es eterna también ésta?[21]

XI. 13. Los que esto dicen, no te comprenden aún, oh Sabiduría de Dios, luz de las mentes; todavía no comprenden cómo se hace lo que en ti y por ti se hace. Se esfuerzan por conocer lo eterno, pero su corazón sigue revoloteando en vano sobre los movimientos de las cosas pasadas y futuras. ¿Quién lo retendrá y lo fijará, para que se detenga un poco y capte algo del resplandor de la eternidad, siempre permanente, lo compare con los tiempos, que nunca se detienen? Su corazón vería, entonces, que es incomparable, y que, si un tiempo largo no estuviera dado por una multitud de movimientos transeúntes que no se pueden extender simultáneamen-

te, no sería largo; en cambio, en lo eterno nada transita, todo está presente; mientras que ningún tiempo está presente todo entero. Vería que todo pasado es empujado por el futuro, que todo futuro sigue al pretérito, y que es por lo que está siempre presente por lo que todo pasado y todo futuro nacen y fluyen.[22] ¿Quién retendrá el corazón del hombre para que se detenga y vea cómo la eternidad que permanece dicta los tiempos futuros y pretéritos sin ser futura ni pasada? ¿Acaso mi mano o la mano de mi boca, con palabras, es capaz de realizar obra tan grande?

XII. 14. He aquí mi respuesta al que pregunta qué hacía Dios antes de hacer el cielo y la tierra. No respondo lo que contestó uno para eludir bromeando la violencia de la pregunta: "Preparaba infiernos –dijo– para los que escrutan las profundidades".[23] Una cosa es ver y otra reír. No respondo así. Respondería "No sé lo que no sé", antes que poner en ridículo a quien ha indagado sobre cosas profundas y aplaudir al que respondió con falsedades. En cambio, digo que Tú, Dios nuestro, eres el Creador de toda criatura y, si por el nombre de "cielo y tierra" se entiende toda criatura, audazmente digo: "Antes de hacer Dios el cielo y la tierra, no hacía nada". Porque, si hacía, ¿qué hacía sino una criatura? ¡Ah, si yo supiera todo lo que deseo para mi provecho, del mismo modo como sé que ninguna criatura se hacía, antes de que se hiciera alguna!

XIII. 15. Pero, si alguien, con voluble sentido, divaga por las imágenes de tiempos hacia atrás y se admira de que Tú, Dios todopoderoso, que todo lo creas y todo lo conservas, artífice del cielo y de la tierra, te abstuviste de una obra tan grande durante innumerables siglos, antes de hacerla, que despierte y advierta que se admira de cosas falsas. Pues, ¿cómo podrían haber pasado innumerables siglos que Tú mismo no hicieras, dado que eres el autor y creador de todos los siglos? O ¿qué tiempos hubieran existido, de no haber sido creados por ti? O ¿cómo habrían pasado, de no haber existido nunca? Así pues, dado que eres el obrero de los tiempos, si hubo algún tiempo antes de que hicieras el cielo y la tierra, ¿por qué se dice que te abstuviste de obrar? Tú habrías hecho ese mismos tiempo: no pudieron pasar los tiempos antes de que los hicieras. Si antes del cielo y la tierra no había ningún tiempo, ¿por

qué se pregunta qué hacías "entonces"? No había "entonces" donde no había tiempo.[24]

16. Tampoco es en el tiempo como Tú precedes a los tiempos; de otro modo, no los precederías a todos. Pero eres anterior a todos los pretéritos por la excelencia de tu eternidad, siempre presente, y superas a todos los futuros porque, cuando hayan venido, serán pasados; en cambio, Tú eres siempre el mismo y tus años no se diluyen.[25] No pasan ni vienen tus años; los nuestros sí, para que puedan llegar todos. Todos tus años permanecen simultáneamente, porque subsisten; no pasan, excluidos por los que vienen, porque no transitan. Éstos nuestros, en cambio, existirán todos, cuando todos dejen de existir. Tus años son un solo día, y tu día no es el día cotidiano sino un "hoy", que no cede el lugar a un "mañana" ni sucede a un "ayer". Tu hoy es la eternidad. Por eso engendraste, coeterno a ti, a Aquél a quien dijiste: "Yo te he engendrado hoy". Tú hiciste todos los tiempos y, antes de todos ellos, existes Tú. Y no hubo tiempo alguno en que no hubiera tiempo.

XIV. 17. No hubo, pues, ningún tiempo en que no hicieras algo, puesto que el tiempo mismo lo hiciste Tú. Además, ningún tiempo puede ser coeterno contigo, puesto que Tú permaneces, y, si ellos fueran permanentes, ya no serían tiempos. ¿Qué es, en realidad, el tiempo? ¿Quién podrá explicarlo de manera fácil y breve? ¿Quién podrá aprehenderlo con el pensamiento para expresarlo luego en palabras? Y, sin embargo, ¿a qué nos referimos al hablar que nos sea más familiar y conocido que el tiempo? Entendemos, ciertamente, cuando de él hablamos, y entendemos también cuando oímos a otros hablar de él. ¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Con todo, confiadamente afirmo saber que, si nada pasara, no habría tiempo pasado; si nada adviniera, no habría tiempo futuro; si nada hubiera, no habría tiempo presente. Pero entonces, esos dos tiempos, el pasado y el futuro, ¿cómo existen, si el pasado ya no es y el futuro todavía no es? En cuanto al presente, si lo fuera siempre y no pasara a ser pretérito, no sería tiempo sino eternidad. Así pues, si, para que sea tiempo, el presente debe ser de tal modo que transite al pasado, ¿cómo podemos decir de él que existe, cuando la razón por la que existe es que no existirá? En reali-

dad, no podemos decir verdaderamente que el tiempo existe sino en cuanto tiende a no existir.[26]

XV. 18. Con todo, decimos "largo tiempo" o "tiempo breve", pero no lo decimos sino del pasado o del futuro.[27] Por ejemplo, llamamos "largo tiempo pasado" a cien años antes de ahora, así como decimos "largo futuro" al de aquí a cien años. Es un pasado breve el de, pongamos por caso, hace diez días; y es futuro breve el de dentro de diez días. Pero, ¿en razón de qué es largo o breve lo que no es? Pues el pretérito ya no es y el futuro todavía no es. No digamos, entonces, del pasado "es largo" sino "fue largo" y, del futuro, "será largo". Señor mío, luz mía, sobre esto ¿no se burlará del hombre tu Verdad? Porque el tiempo pasado que fue largo, ¿lo fue cuando ya era pretérito o cuando todavía era presente? Entonces, cuando existía para prolongarse, podía ser largo; una vez pasado, dejó de ser largo, porque dejó de existir: tampoco podía ser largo lo que de ninguna manera era. No digamos, por tanto, "largo fue el tiempo pasado", porque no encontraremos qué hubiera podido ser largo, ya que, por haber pasado, no existe. Digamos mejor: "largo fue aquel tiempo presente". Porque era largo cuando estaba presente, pues todavía no había pasado para no ser y, así, era algo que podía ser largo. Pero, cuando hubo pasado, dejó, por eso mismo, de ser largo lo que dejó de ser.

19. Veamos, entonces, alma humana, si el presente puede ser largo, ya que te ha sido dado sentir la lentitud y medirla.[28] ¿Qué me responderás? ¿Que cien años presentes son un tiempo largo? Mira primero si cien años pueden estar presentes. Pues, si es el primero de ellos el que está en curso, ése es el que está presente, pues noventa y nueve son futuros y, por tanto, no son; si el que está en curso es el segundo, uno ya es pretérito; otro, presente; los demás, futuros. Y así sucede con cualquier año intermedio de esos cien que tomemos como presente: antes de él, habrá años pasados; después de él, futuros. Por todo lo cual, cien años no podrán estar presentes. Mira, al menos, si el año en curso es el único que está presente. Si se trata de su primer mes, los demás son futuros; si del segundo, ya pasó el primero y los restantes todavía no existen. Por tanto, ni siquiera el año en curso está íntegramente presente y, si no está presente todo, no es un año lo que está presente. El año comprende doce meses y, fuere el

que fuere el que está en curso, ése está presente, mientras que los demás son pretéritos o futuros. Pero tampoco el mes en curso está presente sino un solo día. Si es el primero, los demás son futuros; si el último, los otros son pasados; si cualquier día intermedio, está entre los pretéritos y los futuros.

20. He aquí que el tiempo presente, el único que encontrábamos que podía llamarse "largo", se reduce apenas al espacio de un único día. Pero examinemos aún éste, porque tampoco un solo día está todo presente. Todas las horas nocturnas y diurnas suman veinticuatro; para la primera, las demás son futuras; para la última, pasadas; para cualquier hora intermedia, las que tiene detrás son pretéritas y, las que tiene por delante, futuras. Y esa misma hora única corre en partículas fugitivas, siendo pasado todo lo que de ella voló y futuro todo lo que le resta. Si se concibe algo de tiempo que no se pueda dividir en partes, por diminutas que éstas fueren, eso es lo único que se podría llamar "presente". Sin embargo, tan rápidamente vuela del futuro al pasado que no tiene duración alguna. Pues, si se extendiera, se dividiría en pretérito y futuro, y el presente no tendría ningún espacio.[29] ¿Dónde hay, pues, un tiempo que podamos llamar "largo"? ¿Acaso es el futuro? Pero no decimos de él "es largo", puesto que todavía no existe lo que pueda ser largo; decimos "será largo". ¿Y cuándo lo será? Pues, si entonces es aún futuro, no será largo, porque no hay nada todavía que pueda ser largo. Y si fuera largo al salir del futuro, que todavía no existe, para comenzar a existir, y se hiciera presente para prolongarse, ya clama el presente, con las palabras antedichas, que él no puede ser largo.

XVI. 21. Y, no obstante, Señor, sentimos los intervalos de los tiempos, y los comparamos entre sí, y decimos que unos son más largos y otros más breves. Medimos también cuánto más largo o más breve es este tiempo que aquel otro, y respondemos que éste es el doble o el triple de aquél que es simple, o que ambos son iguales. Medimos los tiempos cuando ellos pasan, y los medimos al sentirlos. Pero, ¿quién puede medir el pasado, que ya no es, o el futuro, que todavía no es? ¿O acaso alguien osará decir que se puede medir lo que no existe? Así pues, mientras transita el tiempo, se puede sentir y medir, pero, cuando ha pasado, no, puesto que no existe.

XVII. 22. Busco, Padre, no afirmo:[30] Dios mío, presídeme y condúceme. ¿Quién será el que me diga que no hay tres tiempos, como hemos aprendido de niños y enseñamos a los niños, pasado, presente y futuro, sino sólo el presente, porque los otros dos no existen? ¿O será que también ellos existen, pero como procediendo de algún lugar oculto, cuando de futuro se hace presente, y retirándose a algún lugar oculto, cuando de presente se hace pretérito? Pues, ¿dónde han visto las cosas futuras quienes las han vaticinado, si todavía no son? Porque no se puede ver lo que no existe. Y los que narran el pasado, no narrarían cosas verdaderas, si no las discernieran en su espíritu, ya que, si nada fuera, no podrían absolutamente ser discernidas. Existen, pues, cosas futuras y cosas pasadas.

XVIII. 23. Permíteme, Señor, avanzar en mi búsqueda; esperanza mía, que no se perturbe mi atención.[31] Si existen, en efecto, las cosas futuras y las pasadas, quiero saber dónde están. Si todavía no puedo saber esto, sé al menos que dondequiera que estén, no están allí como futuras ni pasadas sino como presentes. Pues, si están en ese lugar como futuras, todavía no existen allí; si están en ese lugar como pretéritas, ya no existen allí. Así pues, dondequiera que esté, cualquier cosa que exista no existe sino como presente. Por lo demás, cuando se narran con verdad las realidades pasadas, se sacan de la memoria, pero no ellas mismas, sino las palabras concebidas a partir de sus imágenes, las cuales esas cosas, al pasar por los sentidos, fijaron en el espíritu como vestigios.[32] Así, mi infancia, que ya no es, está en el pasado, que ya no existe, pero cuando evoco y narro su imagen, la contemplo en tiempo presente, porque está todavía en mi memoria. Confieso, Dios mío, que no sé si es también semejante la causa de las predicciones del futuro, es decir, si se presienten imágenes ya existentes de cosas que todavía no son. Lo que sí sé es que muchas veces nosotros premeditamos nuestras acciones futuras, y esa premeditación está presente, aunque la acción premeditada todavía no exista porque es futura. Cuando la hayamos emprendido, cuando hayamos comenzado a poner en marcha lo que premeditamos, entonces existirá esa acción, porque entonces no será futura sino presente.[33]

24. Sea de ello lo que fuere, de cualquier modo que se tenga el misterioso presentimiento de las cosas futuras, no se puede ver si-

no lo que existe. Y lo que ya existe no es futuro sino presente. De esa manera, cuando se dice que se ven las cosas futuras, no se dice que se ven ellas mismas, que aún no son, puesto que son futuras, sino quizá sus causas o signos que sí existen. Por eso, para quienes los ven, no son futuros sino presentes y, por medio de ellos, se predicen las cosas futuras concebidas en el espíritu. A su vez, tales concepciones ya existen y en cuanto presentes las contemplan en sí mismos quienes las predicen. Que la innumerable multitud de los hechos me sugiera algún ejemplo. Contemplo la aurora: anuncio la salida del sol. Lo que contemplo está presente; lo que anuncio es futuro. No es futuro el sol, que ya existe, sino su salida, que aún no se produjo. No obstante, si no imaginara en mi espíritu también la misma salida, como lo hago cuando hablo de ella, no podría predecirla.[34] Pero, ni esa aurora que veo en el cielo es la salida del sol, aunque preceda a ésta, ni lo es aquella imagen en mi espíritu. Estas dos cosas son discernidas como presentes, para que pueda ser predicho el futuro, la salida. De manera que las cosas futuras todavía no existen, y si no existen aún, no son; si no son, no se pueden ver en absoluto. Pero se pueden predecir a partir de otras presentes que ya existen y se ven.

XIX. 25. Así pues, Tú, que eres el rey de tu creación, ¿de qué modo enseñas a las almas las cosas futuras? Porque has enseñado a tus profetas. ¿Cuál es esa manera por la que enseñas el futuro Tú, para quien nada hay futuro? ¿O enseñas más bien cosas presentes relativas al futuro? Porque lo que no existe tampoco puede ser enseñado en modo alguno. Muy lejos está de mi penetración esa manera. Es más poderosa que yo; no seré capaz de alcanzarla. Pero lo seré por ti, cuando me lo hayas concedido Tú, dulce luz de mis ojos ocultos.[35]

XX. 26. Lo que ahora resulta límpido y claro es que ni las cosas futuras ni las pasadas existen, ni es con propiedad como se dice: "Hay tres tiempos, pasado, presente y futuro". Tal vez sería más propio decir: "Hay tres tiempos, presente de lo pasado, presente de lo presente, y presente de lo futuro". Pues estas tres cosas existen de algún modo en el alma y no las veo en otra parte: el presente de lo pasado es la memoria; el presente de lo presente, la atención; el

presente de lo futuro, la expectación. Si se nos permite decirlo, yo veo tres tiempos; lo admito, son tres. Que se diga, entonces, que los tiempos son tres, pasado, presente y futuro, como abusa la costumbre decir; se diga. No me preocupo por eso, ni me opongo, ni lo reprendo, con tal de que se entienda lo que se está diciendo: ni que aquello que es futuro existe ya, ni que aquello que es pretérito existe ahora. De pocas cosas hablamos con propiedad; de muchas, sin ella. Pero se entiende lo que queremos decir.[36]

XXI. 27. He afirmado poco antes que medimos los tiempos cuando transcurren, de manera que podemos decir que éste es doble respecto de aquél que es simple, o igual a él, y cualquier otra cosa que podamos enunciar sobre las partes del tiempo, midiéndolas.[37] Por eso, como decía, medimos los tiempos cuando pasan. Y si alguno me preguntara: "¿Cómo lo sabes?", responderé: "Lo sé porque los medimos, porque no podemos medir lo que no existe, y ni el pasado ni el futuro existen". Ahora bien, ¿cómo medimos el tiempo presente, si no tiene espacio? Se lo mide mientras pasa, no cuando ya ha pasado, porque entonces ya no habrá qué medir. Pero, ¿desde dónde, por dónde y hacia dónde transita cuando se lo mide? ¿Desde dónde, sino desde el futuro? ¿Por dónde, sino por el presente? ¿Hacia dónde, sino hacia el pasado? Pasa, por tanto, desde lo que todavía no es, por lo que carece de espacio, hacia lo que ya no es. Pero ¿qué medimos sino el tiempo en algún espacio? Porque no hablamos de tiempos simples, dobles, triples, iguales y otras relaciones de esta clase, sino refiriéndonos a extensiones de tiempo. Así pues, ¿en qué espacio medimos el tiempo cuando pasa? ¿Acaso en el futuro, de donde procede? Pero lo que todavía no existe no lo medimos. ¿Acaso en el presente, que transita? Pero lo que no tiene ninguna extensión no lo medimos. ¿Acaso en el pasado, hacia el que va? Pero lo que ya no es no lo medimos.[38]

XXII. 28. Arde mi espíritu en deseos de conocer este complicado enigma. No cierres, Señor, Dios mío, Padre bueno, por Cristo te lo ruego, no cierres a mi deseo estas cosas, tan usuales y tan ocultas. Que penetre en ellas y se iluminen a la luz de tu misericordia, Señor. ¿A quién interrogaré sobre estas cosas? ¿A quién confiaré con mayor provecho mi ignorancia sino a ti, al que no le es molesta mi infla-

mada y vehemente dedicación a tus Escrituras? Dame lo que amo, pues amo y eres Tú quien me ha dado ese amor. Concédemelo, Padre, Tú, que sabes dar cosas buenas a tus hijos; concédemelo, porque me he propuesto conocerlas y la labor está ante mí, hasta que Tú me las abras. Por Cristo te lo ruego, en su nombre, en el del Santo de los santos, que nadie me estorbe en esto. También yo he creído y por eso hablo. Ésta es mi esperanza, por ella vivo, para contemplar las delicias del Señor. He aquí que envejeciste mis días, y pasan, y no sé cómo. Decimos "tiempo" y "tiempo", "los tiempos" y "los tiempos", "¿Hace cuánto tiempo que dijo él eso?", ¿Hace cuánto tiempo que hizo él tal cosa?", "¡Cuánto tiempo hace que no lo veo!", "Esta sílaba tiene doble tiempo que aquella otra simple, breve". Decimos estas cosas, las escuchamos, se nos entiende al decirlas y las entendemos. Nada hay más claro y vulgar que ellas. Pero se ocultan de nuevo y nuevo es su descubrimiento.

XXIII. 29. Escuché decir a un hombre docto que los movimientos del sol, la luna y las estrellas constituían los tiempos mismos, pero no estuve de acuerdo con ello.[39] Pues, ¿por qué los tiempos no han de ser más bien el movimiento de todos los cuerpos? Si se detuviesen las luminarias del cielo y siguiera girando la rueda del alfarero, ¿acaso no habría tiempo con el que medir esas vueltas y decir o que son de la misma duración o que, si unas giran más lentamente y otras más rápido, unas se prolongan más y otras menos? Y, mientras decimos estas cosas, ¿no hablamos también nosotros en el tiempo? ¿No habría en nuestras palabras sílabas más largas y más breves por el hecho de que aquéllas sonaron durante más tiempo y éstas durante menos tiempo? Oh Dios, concede a los hombres ver en lo pequeño las nociones comunes, tanto de las cosas nimias como de las grandes.[40] Hay astros y luminarias en el cielo como signos que marcan los tiempos, los días y los años, los hay, sin duda. Pero ni yo podría decir que un giro de aquella rueda de madera es un día, ni aquel sabio podría asegurar, por eso mismo, que esa vuelta no es un tiempo.[41]

30. Lo que yo deseo saber es el valor y la naturaleza del tiempo por el que medimos el movimiento de los cuerpos y decimos, por ejemplo, que aquel movimiento dura dos veces más que éste. Pues pregunto: dado que se llama "día" no sólo a la duración del sol so-

bre la tierra –en ese sentido, una cosa es el día y otra la noche– sino también a su recorrido completo de oriente a oriente –en este otro sentido, decimos "Han pasado tantos días", incluyendo en esto las noches, que no se cuentan aparte–, puesto que el día se completa con el movimiento del sol y su circuito de oriente a oriente, pregunto si el día es el movimiento mismo o si es la duración en cuyo transcurso se completa dicho movimiento o si es ambas cosas. Pues, si el día fuera lo primero, habría día aun cuando el sol completara su curso en el espacio temporal de una sola hora. Si fuera lo segundo, no sería un día si, desde una salida del sol a la siguiente, hubiera tan breve duración como la de una hora, sino que el sol tendría que dar veinticuatro vueltas para completarlo. Si el día fuera ambas cosas, ni el movimiento se podría llamar "día", suponiendo que el sol realizara todo su giro en el espacio de una hora; ni la duración, si el sol pasara tanto tiempo detenido cuanto emplea habitualmente en cumplir el circuito entero de la mañana a la mañana. No buscaré ahora saber qué es eso que se llama "día", sino qué es el tiempo, por el que medimos la rotación del sol y por el que diríamos que la cumplió en la mitad del lapso habitual, si la hubiera consumado en el espacio de doce horas. Después, comparando los dos tiempos, diríamos que éste es simple y aquél doble, si se diese el caso de que el sol hiciera su recorrido de oriente a oriente algunas veces en tiempo simple y otras en tiempo doble. Por tanto, que nadie me diga que los tiempos consisten en el movimiento de los cuerpos celestes. Porque también, cuando, por el deseo de un hombre, el sol se detuvo para que él culminara su combate en victoria, el sol estaba detenido, pero el tiempo corría, tal es así que la batalla se libró y terminó en el espacio de tiempo que le bastaba.[42] Veo, pues, que el tiempo es cierta distensión.[43] Pero, ¿lo veo o me parece verlo? Tú, Luz, Verdad, me lo mostrarás.

XXIV. 31. ¿Mandas que apruebe si dice alguien que el tiempo es el movimiento de un cuerpo? No lo mandas. No escucho que el tiempo es el mismo movimiento del cuerpo: Tú no lo dices. Pues, cuando se mueve un cuerpo, mido por el tiempo cuánto dura su movimiento, desde que empieza a moverse hasta que termina. Y, si no he visto cuándo empezó y continúa moviéndose de manera que yo no veo cuándo termina, no lo puedo medir, salvo quizá desde el momento en

que yo haya empezado a verlo hasta que acabe de contemplarlo. Si lo miro largo rato, declaro solamente que el tiempo es largo, pero sin decir cuánto. Porque, cuando decimos también cuánto, lo decimos por comparación, por ejemplo, "Esto es tanto como aquello", o "Esto es el doble de aquello", y así en otras cosas de esta clase. Pero si hemos podido notar los espacios de los lugares, desde dónde y hacia dónde se mueve un cuerpo –o sus partes, si sólo se mueve alrededor de algo–, podemos decir cuánto tardó en efectuarse el movimiento del cuerpo, o de sus partes, desde tal lugar hasta tal otro. Así, puesto que una cosa es el movimiento del cuerpo y otra aquello a través de lo cual medimos cuánto dura, ¿quién no percibe a cuál de estas dos cosas se ha de llamar, preferiblemente, "tiempo"? Más aún, si un cuerpo varía y algunas veces se mueve y otras está quieto, no es solamente su movimiento lo que medimos con el tiempo sino también su quietud, y decimos: "Tanto estuvo moviéndose cuanto estuvo parado", o "Estuvo parado el doble o el triple de lo que se movió" y cualquier otra cosa que nuestra medida pueda precisar o que estime, como suele decirse, más o menos. El tiempo no es, pues, el movimiento del cuerpo.

XXV. 32. Pero te confieso, Señor, que yo todavía ignoro qué es el tiempo. En cambio, te confieso asimismo que sé que digo estas cosas en el tiempo, y que ya hace mucho que estoy hablando de él, y que este mismo "hace mucho" no es tal sino por la duración del tiempo. ¿Cómo, entonces, sé esto, siendo que ignoro lo que es el tiempo? ¿O es quizá que ignoro cómo decir lo que sé? ¡Ay de mí, que ni siquiera sé qué es lo que ignoro! Heme aquí, Dios mío, delante de ti, porque no miento. Como mis palabras así es mi corazón. Tú iluminarás mi lámpara, Señor, Dios mío, iluminarás mis tinieblas.[44]

XXVI. 33. ¿Acaso mi alma no te confiesa con confesión verídica que mido los tiempos? Sí, Señor, Dios mío, los mido y no sé qué es lo que mido. Mido el movimiento de un cuerpo por el tiempo. ¿No mido acaso el tiempo mismo? ¿Acaso podría medir el movimiento de un cuerpo, cuánto dura y cuánto tarda en llegar de aquí a allá, si no midiera el tiempo, en el que se mueve? Pero, entonces, ¿con qué mido el tiempo mismo? ¿Medimos quizás el tiempo largo por el breve, como medimos el espacio de una viga por el espacio de un codo? Porque vemos que de esa manera la extensión de una síla-

ba larga es medida por la de una breve, y se dice que aquélla es el doble. Así medimos las extensiones de los poemas por la de los versos; la de éstos, por la extensión de los pies; la de éstos, por la extensión de las sílabas; la de las largas, por la de las breves. Y esto no lo hacemos en las páginas, pues de ese modo medimos los lugares, no los tiempos; lo hacemos en la pronunciación, cuando pasan las palabras y decimos: "Es un poema largo, porque consta de tantos versos; son versos largos, pues constan de tantos pies; son pies largos, porque se extienden por tantas sílabas; es una sílaba larga, porque es el doble de una breve". Sin embargo, ni siquiera así se determina una medida cierta de tiempo, toda vez que puede suceder que un verso más breve, si se lo recita más lentamente, suene durante un espacio de tiempo más extenso que el que abarca otro más largo, si se lo pronuncia con mayor rapidez. Y así ocurre con un poema, un pie, una sílaba. Por lo cual me ha parecido a mí que el tiempo no es otra cosa que una distensión. Pero, de qué, no lo sé, y me sorprendería que no fuera del espíritu mismo.[45] Porque, ¿qué es, te suplico, Dios mío, lo que mido cuando digo, de manera indefinida "Este tiempo es más largo que aquél", o, de modo más definido, "Éste es el doble de aquél". Mido el tiempo, lo sé; pero no mido el futuro, porque todavía no es; no mido el presente, porque no se extiende en ningún espacio; no mido el pretérito, porque ya no es.[46] ¿Qué mido, entonces? ¿Acaso los tiempos que pasan, no los pasados? Así lo he dicho.

XXVII. 34. Insiste, espíritu mío, y fija intensamente tu atención. Dios es nuestro auxilio; Él nos hizo y no nosotros. Fija tu atención allí donde amanece la verdad. He aquí, por ejemplo, que una voz física empieza a sonar, suena, sigue sonando y, finalmente, cesa. Ya hay silencio, esa voz ha pasado, ya no hay voz. Era futura antes de que sonara, y no se podía medir, porque aún no existía; ahora no se puede, porque ya no existe. Podía haber sido medida cuando sonaba, porque entonces existía y se podía medir. Sin embargo, tampoco entonces permanecía, pues venía y transitaba. ¿Es que acaso por eso podía ser mejor medida? Pasando, se extendía por cierto espacio de tiempo, gracias al cual se podía medir, dado que el presente no tiene espacio alguno. Si, pues, podía ser medida entonces, supongamos que otra voz empieza a sonar y sigue sonando con el mismo tono y sin interrupción. Midámosla

mientras suena, porque, cuando haya dejado de sonar, ya habrá pasado y no habrá qué medir. Midámosla en su totalidad e indiquemos su duración. Pero suena todavía, y no puede ser medida más que desde su comienzo, desde que empezó a sonar, hasta el fin, en que cesó. Lo que medimos es, en realidad, el intervalo mismo, desde un inicio dado hasta un determinado fin. Por eso, una voz que todavía no ha dejado de sonar no puede ser medida para decir cuán larga o breve es, o si es igual a otra, o si es simple o doble o algo semejante respecto de otra. Pero, cuando haya acabado, ya no existirá. ¿Cómo podrá entonces ser medida? Y, sin embargo, medimos los tiempos. No aquellos que aún no son, ni los que ya no son, ni los que no se extienden en ninguna duración, ni tampoco aquellos que no tienen términos. No medimos, pues, ni los tiempos futuros, ni los pretéritos, ni los presentes, ni los que están transitando. Y, sin embargo, medimos los tiempos.

35. *Deus creator omnium.*[47] En este verso de ocho sílabas alternan breves y largas. Así, las cuatro breves, dadas por la primera, la tercera, la quinta y la séptima, son simples en relación con las cuatro largas, constituidas por la segunda, la cuarta, la sexta y la octava. Cada una de éstas, en relación con cada una de aquéllas, tiene un tiempo doble. Declamo y las pronuncio, y así son, como se percibe manifiestamente por el sentido. En tanto el sentido lo pone de manifiesto, con la sílaba breve mido la larga y siento que la contiene exactamente dos veces. Pero, cuando suena una después de la otra, si primero viene sílaba breve y después la larga, ¿cómo retendré la breve y la aplicaré a la sílaba larga para descubrir que la contiene dos veces, siendo que la larga no empieza a sonar hasta que haya dejado de sonar la breve? Aun la sílaba larga, ¿acaso puedo medirla cuando está presente, dado que no la mido sino cuando está terminada? Pero su terminación es pretérito. ¿Qué es, entonces, lo que mido? ¿Dónde está la que uso para medir, la breve? ¿Dónde está la larga, que mido? Ambas sonaron, volaron, pasaron, ya no existen. Pero yo mido, y respondo confiadamente, cuanto es confiable la ejercitación del sentido, que una es simple y la otra doble, en lo que hace al espacio de tiempo. Y no puedo hacerlo sino porque han pasado y terminado. Por tanto, no son ellas mismas, que ya no existen, lo que mido, sino algo en memoria , algo que permanece fijo en ella.

36. En ti, espíritu mío, mido los tiempos. No me perturbes, que así es; no quieras perturbarte a ti mismo con la turba de tus impresiones. En ti, dije, mido los tiempos. La impresión que en ti producen las cosas que pasan, y que permanece cuando ellas han pasado, ésa es la que mido mientras está presente, no las cosas que pasaron para producirla; ésa es la que mido cuando mido los tiempos. Por tanto, o eso son los tiempos, o no mido los tiempos.[48] ¿Qué ocurre cuando medimos los silencios y decimos "Aquel silencio duró tanto cuanto aquella voz"?, ¿no concentramos el pensamiento en medir la voz, como si sonara, para poder referir algo sobre los intervalos de silencio en la extensión temporal? Porque, silenciosa la boca y callada la voz,[49] recitamos a veces poemas, versos y toda clase de discursos, de cualesquiera dimensiones, y nos damos cuenta de los espacios de los tiempos y de la cantidad de aquél respecto de éste, exactamente como si tales cosas las dijéramos en voz alta. Supongamos que alguno quisiera emitir una voz un poco prolongada y predeterminara en su pensamiento cuán larga habría de ser. Ese alguien determinó, sin duda, en silencio, ese espacio de tiempo y, encomendándolo a la memoria, comenzó a emitir esa voz, que suena hasta llegar al término que se había propuesto. Mejor dicho, esa voz sonó y sonará. Porque lo que de ella ya se ha emitido, ciertamente, sonó, pero lo que resta sonará, y así se va acabando. Mientras tanto, la atención presente traslada el futuro al pasado, con la disminución del futuro y el acrecentamiento del pretérito, hasta que, con la consumación del futuro, todo sea pretérito.

XXVIII. 37. Pero, ¿cómo disminuye o se consume el futuro, que aún no es, o cómo se acrecienta el pasado, que ya no es, sino porque en el espíritu, que realiza esa acción, hay tres cosas? En efecto, el espíritu espera, atiende y recuerda, de manera que lo que espera, a través de aquello a lo que atiende, pasa a lo que recuerda. ¿Quién niega que las cosas futuras todavía no existen? Sin embargo, existe ya en el espíritu la expectación de lo futuro. Y ¿quién niega que las cosas pasadas ya no existen? Sin embargo, todavía existe en el espíritu la memoria de lo pasado. Y ¿quién niega que el tiempo presente carece de extensión, dado que pasa en un punto?[50] Sin embargo perdura la atención, por la cual corre hacia su desaparición lo que ante ella aparece. No es largo, pues, el tiempo futuro, que no existe, sino que un futuro largo es una larga expectación de

lo futuro; ni es largo el tiempo pasado, que no existe, sino que un pasado largo es una larga memoria de lo pasado.[51]

38. Me dispongo a recitar un cántico que conozco. Antes de empezar, mi expectación se extiende hacia él en su totalidad. Pero, una vez que he comenzado, cuanto voy quitando de la expectación se hace pasado, y tiende hacia ello mi memoria, y la vida de esa acción mía se extiende hacia la memoria, por lo que he recitado, y hacia la expectación, por lo que habré de recitar.[52] No obstante, está ahí presente mi atención, por la cual lo que era futuro se traslada para que se haga pasado. Cuanto más se avanza, tanto más, abreviada la expectación, se prolonga la memoria, hasta que toda la expectación se agota, cuando terminada por completo esa acción, pasa a la memoria.[53] Y lo que sucede en todo el cántico, sucede en cada parte de él y en cada sílaba suya. Eso mismo sucede en una acción más prolongada de la que quizás es parte ese cántico, y en toda la vida del hombre, cuyas partes son todas las acciones de ese hombre. Eso mismo sucede en toda la historia de los hijos de los hombres, de la que son partes todas las vidas de los hombres.[54]

XXIX. 39. Pero, como Tu misericordia es mejor que las vidas, he aquí que mi vida es dispersión. Mas tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del Hombre, mediador entre Tú, uno, y nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas, para que por Él alcance aquello en lo que he sido alcanzado. Así, olvidando lo pasado, y no distraído en lo que es futuro y transitorio, sino protendiendo hacia lo que existe antes de todas las cosas, y no según dispersión, sino según intención, yo vaya tras la palma de la vocación suprema. Allí oiré la voz de alabanza y contemplaré tus delicias, que no vienen ni pasan. Pero ahora mis años transcurren en gemidos y Tú, mi consuelo, Señor, Padre mío, eres eterno, en tanto que yo me deshice en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran en tumultuosas variedades, hasta que, purificado y disuelto en el fuego de tu amor, yo confluya en Ti.[55]

XXX. 40. Entonces, permaneceré estable y me consolidaré en ti, en mi verdadera forma, tu Verdad.[56] No soportaré ya las preguntas de los hombres que, por culpable enfermedad, tienen más sed de lo

que pueden beber, y que dicen: "¿Qué hacía Dios antes de hacer el cielo y la tierra?", o "¿Cómo le vino en mente hacer algo, siendo que antes nunca había hecho cosa alguna?". Concédeles, Señor, que piensen bien lo que dicen, y que descubran que no se puede decir "nunca" donde no hay tiempo.[57] Por tanto, cuando se dice que "nunca había hecho", ¿qué otra cosa se dice sino que no había obrado en ningún tiempo? Así pues, entiendan que no puede haber ningún tiempo sin que haya criatura y dejen de hablar de esa tontería. Que protiendan también hacia lo que existe antes de todas las cosas, y comprendan que Tú eres, antes de todos los tiempos, eterno creador de todos los tiempos; que ningún tiempo es coeterno contigo, ni ninguna criatura, aunque haya algunas superiores a los tiempos.[58]

XXXI. 41. Señor Dios mío, ¡qué abismo es tu profundo secreto! Y ¡qué lejos de él me han arrojado las consecuencias de mis delitos! Sana mis ojos y gozaré con tu luz. Ciertamente, si existiese un espíritu dotado de tan vasto conocimiento y presciencia, que todas las cosas pasadas y futuras le fueran tan bien conocidas como para mí una canción harto sabida, ese espíritu despertaría una admiración máxima, hasta el horror sagrado. Porque nada se le ocultaría de cuanto ha sucedido y cuanto queda por suceder en los siglos, como en cierto modo no se me oculta a mí, cuando recito esa canción, qué y cuánto de ella ha pasado desde el principio, qué y cuánto falta hasta el final. Pero lejos de mí pensar que Tú, el Creador del universo, el Creador de las almas y de los cuerpos, conoces de esa manera todas las cosas futuras y pretéritas. Mucho, mucho más admirablemente y mucho más misteriosamente las conoces Tú. Pues no es como le son conocidas al que canta o escucha una canción sabida, quien, en la expectación de los sonidos que vendrán y la memoria de los pasados, varía sus impresiones y tensa sus sentidos. Nada semejante sucede contigo, que eres inmutablemente eterno, esto es, verdaderamente eterno, creador de las inteligencias. Porque, así como has conocido en el principio el cielo y la tierra, sin variación de tu conocimiento, así hiciste en el principio el cielo y la tierra sin distinción de tu acción.[59] Que te confiese quien lo entiende; que te confiese quien no lo entiende. ¡Cuán excelso eres! ¡Y son los humildes de corazón tu casa! Pues Tú elevas a los abatidos, y no se derrumban aquellos que tienen en ti su elevación.

[1] Después de haber recorrido las etapas externas de su vida, en el décimo libro de las *Confesiones*, Agustín culmina la narración de su exploración interior. Lo hace con el hallazgo del Dios que mora en él, que ha dejado allí su impronta o imagen para que, valiéndose de ella como indicio inicial, se busque su realidad. Con todo, el X termina –y, ciertamente, no de manera casual– añadiendo a ese indicio la mención del auxilio por excelencia de la búsqueda: Cristo como mediador entre lo humano y lo divino. Más aún, ha cerrado el libro X con la referencia precisa al *acontecimiento* central para la Cristiandad: su muerte y resurrección en cuanto Verbo encarnado de un Dios eterno. Ahora bien, los acontecimientos se dan en el tiempo, que la meditación final del décimo libro contrapone a la eternidad. He aquí, entonces, el tema sobre el que gira el que aquí comienza. La imagen de la *memoria Dei* es una imagen que radica en un alma transida de tiempo y, a la vez, con hambre de eternidad real. Pero el alma ya ha descubierto que no puede encontrar en sí misma dicha eternidad; ahora ha de salir de ella, disparándose hacia lo alto. Por eso, con esta pregunta se apunta al corazón del entrecruzamiento tiempo-eternidad, preludio de los tres últimos libros, centrados en la realidad de Dios y su obra.

[2] Aunque acaso no el más importante, es éste otro elemento para entender que se abre aquí una nueva etapa en la construcción de la obra: el hiponense reitera, en los mismos términos, la apertura de la primera (cf. II, 1, 1), como si quisiera tender un hilo de continuidad entre ambas y mostrar la unidad y congruencia del texto en su totalidad.

[3] *Mt* 6, 8.

[4] Cf. *Sal* 117, 1. En realidad, el versículo dice: "*quoniam* in saeculum *misericordia tua*"; sin embargo, el sentido es el indicado en la traducción, como lo hace, por lo demás, la mayoría de las versiones en español.

[5] No hay que olvidar que el hiponense escribe las *Confesiones* mientras ejerce su función de obispo, con todas las obligaciones que este cargo implica y que le dejaban un tiempo siempre más exiguo para la meditación de la Escritura. En términos más llanos, lo consigna en la *Epist.* 110 a Severo. En este sentido, cabe suponer que su propia experiencia le habrá hecho comprender el hecho de que Ambrosio, tan solicitado también por sus fieles, no le haya dispensado en su momento una atención más solícita (cf. VI, 3, 3).

[6] Cf. *Sal* 28, 9. Estos versículos aluden a la voz del Señor que perfecciona a los ciervos, es decir que cumple su obra en ellos, dándoles a conocer los bosques. Agustín entiende por "ciervos" los fieles, a quienes Dios conduce a los "bosques" donde puedan nutrirse, esto es, a la revelación de los misterios sagrados (cf. *En. in Ps.* 28, 9).

[7] Cf. *Sal* 25, 7.

[8] Nueva confirmación del cambio de registro que se opera a partir de estas líneas y que dan paso al segundo bloque en el texto: en las *Retract.* II, 6, 1,

puntualiza el hiponense que los tres últimos libros de sus *Confesiones* se proponen alabar a Dios en su obra, desde la creación del cielo y la tierra hasta el reposo del sábado (cf. nota 1, *in fine*).

9 En lo que concierne al sentido de las palabras atribuidas a Moisés, cabe recordar que Agustín desconoce el hebreo; por eso, su lectura del Antiguo Testamento no tiene, dentro de sus límites, fundamentos filológicos. El hiponense se acerca al Antiguo Testamento desde su comprensión del Nuevo Testamento, con lo que proyecta en aquél las categorías propias de éste.

10 Respecto del "escuche yo y comprenda" (*audiam et intelligam*), aplicado a la Escritura en general, el *audiam*, el escuchar, señala la disponibilidad de recepción y la atención; en otras palabras, la *intentio cordis*, una actitud de acercamiento al texto al que se considera sagrado; por su parte, el *intelligam*, el entender, indica el deseo de ahondar con el intelecto en esa palabra divina. En este último orden, es esencial la lectura alegórica, ya inaugurada mucho antes de Agustín y que él recoge. "*Audiam et intelligam*" no es, como se ha dicho alguna vez, una aplicación del "*Credo ut intelligam*", lema de todo el pensamiento agustiniano; por el contrario, es un presupuesto de él, si alguna asociación se quisiera establecer entre ambas expresiones. En efecto, el objeto del entender no es el mismo en una y otra: en el primer caso, se aplica únicamente a la Escritura; en el segundo, a toda la realidad. En el *audiam* se recoge precisamente lo que después de aplicará a la comprensión de lo real, es decir, el contenido de la fe. La misma estructura sintáctica en las dos expresiones marca una diferencia: el *et* de la primera enfatiza la asimilación de tal contenido; el *ut* (para) de la segunda indica la funcionalidad de la fe en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y del mundo. Por último, también cabe subrayar la diferencia en el modo verbal: mientras que, en general, la expresión *credo ut intelligam* se suele formular en indicativo, el *audiam et intelligam* está en imperativo, justamente, porque implica impetrar la misma gracia de Dios para comprender su palabra y creer en ella.

11 Recuérdese que Agustín se atiene en este punto a una doctrina de remota raíz estoica y elaborada por él mismo. Es la que distingue entre tres planos, cada uno de los cuales remite al inmediato superior: palabra, noción, y realidad. La primera es mero soporte físico, particular y externo; la palabra remite a la noción, que es interior y universal en cuanto que no se reduce a la particularidad de la voz. A su vez, el concepto o noción se refiere a la realidad pensada mediante él, es decir, a su verdad (cf. X, nota 32). Esta doctrina, base de la filosofía del lenguaje en la Edad Media, cobra una gran importancia en muchos de sus autores, entre los que sólo a título de ejemplo, cabe mencionar a Anselmo de Canterbury. Ahora bien, la pregunta agustiniana aquí va más allá e indaga por el fundamento gnoseológico, no sólo ontológico, de la verdad, o sea, por el modo como se la reconoce; en otros términos, el hiponense busca la certidumbre. Y sólo la encuentra en la iluminación divina, en la del Verbo que es maestro universal, ya que ha venido a iluminar a todos los hom-

bres. Se trata, obviamente, de algo que tiene lugar en el interior de éstos. Se ha señalado ya que tal iluminación concierne a principios lógicos, matemáticos, éticos (cf. VIII, nota 22); *a fortiori* opera también en la comprensión de la Escritura.

12 En la perspectiva agustiniana, y en la del Cristianismo, la creación es *creatio ex nihilo*, doctrina que se considera un dogma, ya que contradice uno de los corolarios del principio de razón suficiente, el que dice *ex nihilo nihil*: de la nada, nada puede resultar, aun cuando cabe puntualizar que la nada no se plantea como causa o concausa de lo creado sino como su origen último. Pero, aunque la creación *ex nihilo* no sea completamente reductible a la razón, guarda coherencia con el planteo mismo de un Dios Creador que se "define" como el Ser mismo; así, fuera de Él nada es, y todo lo que existe no puede sino tenerlo como única causa última. Más aún, si se postulara *como principio real* una suerte de materia prima originaria, se rompería este planteo, recayendo en aquello que el hiponense ya rechazó: un esquema dualista como el de los maniqueos, con dos principios: Dios y la materia. Por otra parte, afirmar a Dios como causa y la nada como origen, permite explicar el cambio como copresencia de ambos en las cosas mutables: de un lado, ellas, creadas por Dios, vienen al ser desde el no ser; de otro, pasan del ser al no ser, porque también son como atraídas por su nada originaria. Hay otra posibilidad que también es rechazada: la de la emanación del mundo a partir de Dios, por las razones indicadas más abajo (cf. *infra*, nota 21).

13 Para enfatizar la eternidad del Verbo, en quien todo fue creado, Agustín se detiene aquí en una afirmación, atribuida a la voz de Dios, tal como que aparece en *Lc* 9. 35. Señala en esa expresión el carácter audible y articulado, es decir, de *sucesión* de sonidos, para confrontar esto con el *fiat* de la creación, causada directamente por la palabra divina y, por tanto, eterna, lo que precisamente la pone fuera de la sucesión temporal (cf III, nota 34).

14 A continuación, Agustín subraya la intervención del Verbo en la creación: es en el Verbo donde Dios "dice" el "Hágase", puesto que el Verbo es Palabra divina y la palabra de Dios es su misma *Voluntas*. Así, se agrega ésta a otras notas principales que han asomado hasta aquí en las *Confesiones* sobre la noción teológica del Verbo: la de ser *Ratio divina*, Inteligencia de Dios, cuyo contenido está dado por las ideas o arquetipos ejemplares de todas las cosas (cf. I, nota 15; IV, nota 28 *in fine*); el hecho de que tal contenido es eterno, con lo que todo se renueva siempre en el Verbo en cuanto fundamento de lo real (cf. IX, 10, 24 *in fine*); su carácter de infinito (cf. V, nota 6); su condición de Maestro interior y principio de verdad gnoseológica de todos los hombres (cf. VIII, nota 22); su encarnación para la redención de los hombres (cf. VII, nota 6). Estas nociones son teológicas, precisamente por constituir la formulación de misterios.

15 La mayor parte de los intérpretes encuentra aquí una alusión a *Jn* 3, 29, donde Juan el Bautista, refiriéndose a mí mismo, habla de la alegría del amigo

del esposo, al oír hablar a éste en una boda. Con todo, es probable que el hiponense haya tenido en mente también el *Cantar de los Cantares* que puede ser descifrado en tres planos: en contexto veterotestamentario, las vicisitudes de la pasión amorosa entre el esposo, Salomón, y la reina de Saba, narrarían alegóricamente las que se dan entre Yavéh Dios y su pueblo elegido; en contexto neotestamentario, las que tienen lugar entre Cristo y su Iglesia. En clave anagógica, en cambio, expresan la tensión entre Dios y el alma.

16 Declaró lo mismo, aunque más explícitamente, en VII, 10, 16.

17 También este parágrafo está tejido sobre la base de citas bíblicas: *Sal* 30, 11; 102, 3-5; *Rom* 8, 24; *Sal* 103, 24. Respecto de la imagen del águila, véase *En. in Ps.* 66, 10, donde Agustín insta a renovar la propia juventud a la luz del auxilio de la Sabiduría.

18 Después de la apertura explícita de esta segunda etapa en las *Confesiones* y de la introducción del tema del tiempo, mediante su confrontación con el de la eternidad divina en la creación, Agustín da comienzo con esta pregunta a lo que será su célebre tratamiento de la temporalidad. Su innovador desarrollo girará todo él sobre un trípode conformado por las perspectivas metafísica, que ya asomó, a las que se le añadirán la gnoseológica y la antropológica. Por el contrario, la mirada maniquea, con la que aquí se polemiza, se considera "vetusta" en cuanto todavía antropomórfica. El hiponense entiende, además, que es propia del "hombre viejo" (cf. *Sermo* 247, 2, 2), es decir, de aquél que aún no se ha confiado a la Sabiduría iluminante del Verbo. El contenido de los últimos capítulos obedece justamente a la necesidad de plantear el Verbo como clave de la eternidad en la creación.

19 La objeción que aquí se reproduce supone, acertadamente, la inmutabilidad divina, pero no llega a asimilarla a la consecuente atemporalidad que esa condición de inmutable implica. El tiempo es el carril ontológico donde se da lo cambiante en cuanto tal. Y, efectivamente, la creación no puede conllevar cambio alguno en la voluntad divina. Como se ha señalado en los capítulos precedentes, la creación, dada a través del Verbo y en Él, no tiene lugar en el tiempo sino en la eternidad. La antropomorfización, entonces, consiste en proyectar en Dios una categoría propia de lo creado, la temporal, como se ve en los adverbios que aparecen en la formulación agustiniana de la pregunta maniquea: "antes", "después", etc. Dicha formulación se reproduce también, y más extensamente, en *De Gen. contra Manichaeos* I, 2, 3, donde Agustín refuta la tesis maniquea, probablemente de origen gnóstico (cf. Ireneo, *Adversus haeresis* II, 28, 3), de un mundo eterno pero no creado por Dios. Una argumentación similar se encuentra en otros textos del hiponense en los responde a la cuestión sobre la supuesta incompatibilidad entre la presciencia divina y el libre albedrío humano: el error radica en el mismo planteo, ya que "pre-" es un adverbio que señala una anterioridad temporal, precisamente donde no puede haber tiempo.

20 Por lo ya dicho en la nota anterior, la anterioridad de la que ahora se

habla no es cronológica sino metafísica: la anterioridad de Dios respecto de lo creado implica que él es causa, fundamento y principio de la criatura; y la causa es siempre anterior a su efecto, en la medida en que éste la supone, aunque se diere de modo simultáneo con aquélla.

21 Se invierte ahora el enfoque en el examen de la tensión eternidad divina – tiempo creado. De la consideración del primer término, se pasa a la del segundo. Pero esta inversión de enfoque conlleva también un cambio de blanco: la tesis sugerida ahora, para ser también impugnada, es la del neoplatonismo (cf. *De civ. Dei* XI, 4). En efecto, al menos en la visión que al respecto se tenía en el medio de Agustín, los neoplatónicos –que, por lo demás, no aceptaban la Escritura– afirmaban que el mundo es ciertamente dependiente de su Principio eterno, lo Uno, aunque no en cuanto creado sino en cuanto emanado de éste. Además, si bien el mundo neoplatónico se da en el tiempo, existe en un tiempo sin principio ni fin, por lo cual algunos lo denominaban también, aunque impropiamente, "eterno". Por una parte, si Agustín se opone a la tesis emanacionista es porque él se atiene a la Escritura, que afirma la creación y reivindica el carácter trascendente del Creador respecto de la criatura, esto es, una distancia insalvable entre ambos; en cambio, la emanación supone que lo creado es de la misma sustancia de lo divino. Por otra, y como se verá, el hiponense concibe la eternidad de un modo radicalmente diferente de la de un tiempo infinito. Así, si, de un lado, hay indudables coincidencias entre el neoplatonismo y la perspectiva agustiniana, de otro, no son menos ciertas sus divergencias (cf. VII, notas 22, 23 y 24).

22 Reiteremos que, aun cuando se diera un tiempo infinito, éste no equivaldría a la eternidad, que es el no tiempo. Una vez que ya ha marcado la vinculación entre mutabilidad y tiempo, ahora Agustín, en primer lugar, enfatiza el carácter de creado que tiene el tiempo como condición de lo mutable y, así, lo hace depender de la eternidad del Creador; en segundo término, lo asimila a la sucesión, que implica diferencia entre pasado y futuro; en tercer lugar y por confrontación, asimila, en cambio, la eternidad a un presente permanente. Le resta señalar una nota en esta última: la de ser un presente *simultáneo* y, por tanto, con plenitud de ser. Pero el carácter ontológicamente evanescente de la sucesión temporal ya está claramente insinuado.

23 Se ha preferido conservar el término original "*quaestionis violentiam*" ya que este último sustantivo latino, aun antes del descubrimiento de las principales obras aristotélicas, siempre conllevó el matiz de una fuerza contraria a lo natural. Y no es "natural" sacar del ámbito de la naturaleza creada lo que sólo le compete a ella: esto es precisamente lo que se hace de modo implícito en esa pregunta. Con todo, dicha pregunta incide en cuestiones de hondura metafísica, tales como el tiempo y la eternidad. Y Agustín insta a quienes las abordan ("*alta scrutantibus*", recuérdese que "*altus*" alude a la dimensión vertical y puede querer significar tanto "alto" como "profundo") a no desfallecer en su investigación. El pasaje reviste cierta importancia, ya que, por una parte, ma-

nifiesta el rechazo del hiponense a la banalización de las cuestiones filosóficas; por otra, denota también la actitud agustiniana de insistir en la indagación, por parte del intelecto, de los contenidos de la fe, hasta el límite marcado por el misterio.

[24] Téngase presente que, en su acepción temporal, este adverbio (*tunc*) señala un momento alejado del presente, especialmente, *por comparación* con éste.

[25] Cf. nota 22, *in fine*. Apela Agustín a la imagen del *Sal* 101, 28, en el que se mencionan los "años" de Dios, que no desaparecen, para señalar precisamente que en Él no hay tiempo. Sólo por aproximación se puede decir que su eternidad, esto es, el no tiempo divino, consiste en la trascendencia de un presente *infinito* cuyos instantes subsisten simultáneamente. Semejante plenitud de existencia es imposible en el mundo creado, temporal, ya que, al ser lo temporal sucesivo, cada instante debe desaparecer para dar lugar al siguiente.

[26] A partir de este capítulo el foco de la atención se desplaza de lo eterno a lo sucesivo. Pero también en la sucesión se relevarán problemas aparentemente insolubles. Por eso, comienza en este parágrafo lo que se podría llamar la "aporemática" del tiempo, una serie de aporías en el sentido lato del término, callejones sin salida, aunque acaso sería más exacto calificarlas de paradojas. De un modo tal vez impropio, se podría decir que los párrafos que siguen, del 17 al 32, comprenden una *pars destruens*, en la que Agustín pone en relieve las paradojas que resultan de un planteo cosmológico, exterior al alma, del tiempo; mientras que la *pars construens* que, de todos modos, no responde a la primera en su mismo plano, está dada en los párrafos 33 a 40. El tratamiento de la temporalidad ofrece en su apertura tres etapas, diseñadas con rápidos y vigorosos trazos: en primer lugar, la dificultad de la definición; en segundo término, la comprobación de lo temporal en tres movimientos: pasado, presente y futuro. Pero en esta segunda instancia asoma ya un aspecto importante: la consideración del tiempo debe apoyarse en la de lo cambiante. En efecto, dice el texto: "sé que, si nada pasara, no habría tiempo pasado.." (*si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus...*). Sin embargo, aun este procedimiento se revela ineficaz, puesto que el ser mismo de pasado y futuro se desvanece en el no ser. Así pues, la primera aporía muestra que si el tiempo se considera una "cosa", una sustancia creada, se muestra irreductible a la razón; la segunda pone de manifiesto que si, en cambio, se lo entiende como una categoría de las sustancias, sucede que éstas se diluyen devoradas por el tiempo. De esta manera, sólo parece quedar, casi se diría que de modo "heraclíteo", la sucesión misma. Pero, la tercera señala la negatividad del tiempo, es decir que, aun la sucesión misma consiste en un constante tránsito a la nada.

[27] Ya se ha revelado la negatividad propia del ser del tiempo en cuanto sucesión o tránsito (cf. nota 26 *in fine*), esto es, una suerte de vaciamiento ontológico. Se opta, entonces, por examinar ahora lo que aparece como su contrapartida positiva: la *duración*. Con esto, se vuelve la atención al contenido de lo que transita. Sin embargo, aun la duración de este contenido resultará, en lo

que hoy llamaríamos su "ser objetivo", inatrapable por el pensamiento. Por otra parte, Agustín alude a la duración como longitud, o sea, extensión temporal. La dificultad en el tratamiento del tema se revela también en el verse obligado al recurso de la analogía espacial.

28 El primer intento de solución en la mensurabilidad "objetiva" del tiempo radica en la reducción de las tres dimensiones en las que él se despliega en una sola, la del presente. Como se verá, también ésta se mostrará aniquilada en el análisis. Pero lo fundamental en estas líneas es la aparición de un verbo, por así decir, "subjetivo" en la medición del tiempo: sentir (*sentire moras atque metiri*). Ello anuncia ya el comienzo de la propuesta definitiva de Agustín respecto de este problema.

29 En la analogía espacial del tiempo ha aparecido ahora otro elemento que también intervendrá en la *pars construens* del planteo agustiniano: el de la extensión. El texto dice, en efecto, "*si extenditur, dividitur...*".

30 Es esta observación agustiniana lo que acota aquello que, con muchas reservas, hemos llamado "*pars destruens*": explícitamente el hiponense declara *no* estar afirmando que el tiempo no existe. Así, de un lado, ha puesto de manifiesto la imposibilidad de dar cuenta de la "materia" del tiempo cosmológico, de su irreductibilidad al análisis intelectual; pero de otro, esa realidad, no obstante, de algún modo se le impone, y lo reconoce. Por eso, ante esa serie de aporías, buscará un nuevo enfoque de la cuestión, una nueva manera de aprehensión de la realidad temporal. Para ello, prepara el terreno refiriéndose a las profecías, en la dimensión del futuro; a las narraciones, en la dimensión del pasado. El sujeto de unos y otras es el yo anímico, y los contenidos del futuro y del pasado serán los "objetos", en el sentido moderno del término, de ese yo.

31 El texto dice: "*non conturbetur* intentio *mea*". Es más que atención; en este caso, *intentio* significa la concentración de las fuerzas anímicas en el propio ser interior. Comienza, pues, el giro de perspectiva en la consideración del tiempo. Y, con él, la *pars construens*.

32 Agustín subraya tres nociones en lo que va de este parágrafo: la de presente, puesto que ya ha establecido que sólo en esa dimensión pueden existir lo pasado y lo futuro; la de lugar, insistencia dada por la reiteración del adverbio "allí", y la de espíritu. Con ello ya está indicado claramente en qué consiste ese cambio de perspectiva que habrá de proponer.

33 El hiponense elude en este texto la cuestión de la profecía, admitiendo un poco más adelante que se halla más allá de su comprensión. En el *De consensu Evang.* I, 24, 37, esboza un par de meras hipótesis al respecto. Para los efectos, en el examen en que aquí está empeñado, es igualmente ilustrativo, o más, el caso natural del hombre cuando proyecta sus acciones.

34 Reviste cierta importancia el "como cuando hablo de ella" (*sicut modo cum id loquor*): está recordando haber visto auroras y salidas del sol. Así, implícitamente, vincula las imágenes del pasado con las del futuro, en un presente anímico que garantiza la unidad de la experiencia. En las imágenes del preté-

rito y de lo porvenir, no se trata, pues, de compartimientos estancos, sino de distinguir los mecanismos de unas y otras en pro de la claridad del análisis.

35 Por "penetración" se ha traducido "*acies*". En su sentido originario esta palabra alude al filo de una espada o la punta de una herramienta; de ahí que después haya pasado a significar penetración intelectual o agudeza de ingenio. El vocablo adquiere importancia filosófica en la literatura agustiniana. Valiéndose de una analogía, el hiponense llama *acies mentis*, o simplemente *acies*, a la capacidad intelectual del alma para circunscribir una idea y, en virtud de la *intentio*, fijar la atención en ella, distinguiéndola de las demás. En algunos pasajes, por ej., en *De Trin.* VIII, 14, parece conferirle casi la categoría de una facultad. En tiempos de Agustín, el término se usaba para mentar la mirada que discierne la luz de las tinieblas, como él mismo señala en *En. in Ps.* XVI, 8; de ahí que aluda aquí a sus "ojos ocultos", es decir, a los del alma, que significan los órganos de la visión intelectual. De ahí también que, tratándose de la profecía y, por tanto, de la manera en que se obtiene una visión sobrenatural de los designios divinos (cf. nota 33), pida la gracia de una iluminación especial para comprender cómo ésta se da exactamente. Atiéndase, con todo, al hecho de que no está preguntándose cómo es posible que Dios conozca el futuro, dado que ya se ha explayado sobre la eternidad del Verbo en el que están contenidas todas las cosas, lo que implica la omnisciencia divina; se pregunta puntualmente por el modo como se transmite a los profetas el conocimiento de algunos de esos contenidos.

36 Cf. nota 11, *in principio.*

37 Cf. 16, 21. Los capítulos que siguen inmediatamente constituyen un ejemplo del típico procedimiento agustiniano en lo que hace a su formulación externa. Se articula como en bloques que se mueven de modo retráctil: cada uno avanza anticipando el núcleo mismo del sucesivo, pero después retrocede para retomar el del anterior y reexaminarlo bajo una nueva luz ya confirmada. En este caso, el hiponense, después de haber negado la consistencia ontológica del pasado, del futuro y aun del presente, admitió la evidencia fáctica de que, pese a ello, medimos los tiempos en su tránsito. Da después un paso adelante al reemplazar dicha inconsistencia con las imágenes anímicas. Lo que ahora se examinará es el problema de la mensurabilidad del tiempo, no el de su "ser". Para ello, considerará primero las opiniones tradicionales sobre el tema, que relacionan la medida del tiempo al movimiento de los cuerpos, para descartarlas luego en pro de la relación con el movimiento del alma. Así pues, y esta vez en lo que concierne a la dinámica interna de su pensamiento, los tres momentos en los que siempre se articula el pensamiento agustiniano se verifican no sólo en las grandes estructuras, sino también en los temas más específicos y, dentro de ellos, aun en sus aspectos más puntuales, como la medida del tiempo (Cf. 10, nota 12 *in fine*).

38 También la medición del tiempo como tránsito objetivado fuera del alma se revela inasible: como se verá, lo que se procura medir es una cierta distensión, o tensión, y no lo que por ella discurre.

[39] Los historiadores no coinciden a la hora de establecer la identidad de este hombre instruido en las artes o disciplinas liberales, entre las cuales se contaba la astronomía. Entre los nombres barajados se encuentran los de Eratóstenes, Crisipo y el obispo arriano Eunomio, sin que hasta el momento haya surgido una hipótesis realmente confiable. La cuestión no promete fácil solución, dado el sincretismo de la época. El antecedente más remoto de esta tesis parece el de Platón en el *Timeo* 38 b-e, y es mencionada también por Plotino en *En.* III, 7, 7-9, además de Filón, en *Aet. mundi* 52, y Ambrosio, en *In Exaem.* 4, 4. En lo que hace a la interpretación que Agustín hace de ella, cabe advertir que no dice que los movimientos astrales constituyan el tiempo sino "los tiempos" (... *motus ipsa sint* tempora). Se ha de tener presente una vez más que no se trata ahora del ser del tiempo sino de la medición de su tránsito. Aun así, el hiponense refutará que tal medición deba estar dada necesariamente por el curso de los astros, y ello por dos razones: primero, en caso de que éste cesara, se podría tomar como criterio otro movimiento corpóreo, aunque siempre se está en una dimensión exterior al alma; segundo, porque tal movimiento no es el tiempo mismo sino el signo de los lapsos que transcurren. Y aquí cabe remitirse a lo observado sobre el plural que abre este capítulo.

[40] El término "*communes notitias*" (*koinaí énnoiai*), que se tradujo por "nociones comunes", es propio de los estoicos y designa las nociones generales que la propia experiencia, tanto espontánea como educativa, imprime en cada hombre y cuya validez él confronta con las acuñadas por otros. Lo central en estas líneas es la exhortación agustiniana a poner a prueba esas nociones aun respecto de lo más inmediato y cotidiano, que sólo parece evidente, como el problema del tiempo.

[41] Lo que Agustín significa con esto es el carácter a fin de cuentas arbitrario de la pauta de medición temporal. Si se ha tomado como patrón de medida el movimiento de los astros no es sólo por su regularidad sino también por el hecho de que, al no poder intervenir en él la voluntad humana, dicha regularidad rige para todos los hombres por igual. Con todo, subsiste la principal objeción agustiniana: la mensurabilidad es una de las notas del tiempo, no su ser. Más aún, desde su perspectiva, es con el ser del tiempo con el que se mide el movimiento.

[42] Cf. *Josué* 10, 12 y ss. El episodio bíblico narra que, por razones bélicas, Josué necesitaba, para ganar su batalla contra los gabaonitas, que sus hombres no tuvieran que postergarla y pudieran ponerle fin antes del anochecer. Pide, entonces, a Dios el milagro de detener el sol y la luna, milagro que le es concedido y al que debió la victoria. Más allá del carácter sobrenatural del hecho narrado, lo que importa es que Agustín trae a colación esta referencia porque ahora está empeñado en descartar que el tiempo sea el movimiento de los astros. Pero el ejemplo no le sirve para descartar que sea el movimiento de cualquier cuerpo, ya que en un combate se da, obviamente, el movimiento de los

hombres en pugna. Así pues, seguidamente procederá a la segunda parte de esta refutación.

43 El análisis del tiempo procede en estos parágrafos sobre la base de la noción de *spatium*, que se ha traducido muchas veces como "extensión" precisamente con el objeto de abonar el terreno para el concepto clave de su tesis, el de *distentio*, entendida aquí, como "distensión", en el sentido no de dispersión –como se usará más adelante– sino de tensión dinámica, de despliegue, de contracción y descontracción.

44 En este tramo de la construcción de su discurso, el hiponense ha concluído la *pars destruens*. Pero, si bien esa parte crítica, como se ha señalado, fue sembrando elementos que se recogerán en el planteo de su tesis, con todo, no le ha permitido todavía decir qué es el tiempo, sino sólo lo que él no es; de ahí la frecuencia con que aparecen juntos los verbos "saber" e "ignorar". Por eso, y a modo de respiro para sí mismo y para el lector, inserta ahora, para introducir a la *pars construens*, esta breve oración tomada del *Salmo* 17, 29. Nótese que elige versículos en los que se implora a Dios iluminar la propia lámpara, es decir, la propia mente, para poder penetrar las tinieblas ya despejadas también por Él. No pide, pues, una iluminación gratuita y fulmínea que exima al hombre del trabajo de la razón. Ésta continuará su trabajosa marcha.

45 Así, el dinamismo de la distensión (cf. nota 43) no es el del cuerpo. Plotino había señalado que los cuerpos se mueven *en* el tiempo. Como se ha visto, es por él que medimos los movimientos corpóreos, medida que Agustín liga a la extensión espacial. Ahora bien, si el tiempo no es movimiento corpóreo, es precisamente porque no radica *únicamente* en las cosas. Sin embargo, lo que le ha permitido al hiponense descubrir el tiempo como distensión es el hecho de haber establecido relaciones entre las diferentes duraciones de las cosas; de ahí la importancia de estos últimos pasajes.

46 Nunca se insistirá bastante en la siguiente aclaración: pasado, presente y futuro carecen de ser, de densidad ontológica, si, considerándolos *en* las cosas que pasan en ellos, se los se los abstrae de alguna manera de éstas y, erróneamente, se los sustancializa. Pero ello no implica de ningún modo negar que *lo* pasado, es decir, *esas cosas que se dieron en el tiempo* hayan sucedido efectivamente, generando, además, efectos. De lo contrario, Agustín estaría negando, por ejemplo, el pecado de Adán con todas sus consecuencias y la eficacia de la redención de Cristo. Es la sustancialización de su condición temporal lo que Agustín refuta, y lo hace sobre la base del criterio no de presente sino de presencia. Pero de presencia ¿ante qué?: ante el espíritu.

47 Nueva aparición del primer versículo del himno ambrosiano (cf. X, nota 65). Aquí se lo ha transcripto en latín, sin traducirlo, puesto que Agustín hace de él un análisis métrico.

48 He aquí, finalmente, el núcleo de la respuesta agustiniana sobre el problema. Se ha descartado ya (cf. nota 46) que Agustín niegue que lo que ha pasado haya efectivamente sucedido, como tampoco niega que lo que ha de ve-

nir efectivamente sucederá. Pero también hay que insistir en despejar otro equívoco: el hiponense no desconoce la condición temporal *de las cosas*, o sea, la existencia del "tiempo". Más aún, en ningún momento impugna explícitamente una convención determinada para medir ese tiempo, es decir, "el tiempo de los relojes"; lo que refutó es, en todo caso, que el movimiento de los astros –una manera como cualquier otra de medirlo– constituya el tiempo mismo. En otros términos, procede en su indagación a sabiendas, naturalmente, de que la arena discurre de un lado a otro de la clepsidra. Partiendo de la cuestión de la eternidad, se ha llegado al tema del tiempo. Pero he aquí que el discurso se ha deslizado al de la duración. Sólo que la investigación de Agustín apunta a sus intereses exclusivos, el alma y Dios, como declara en la apertura de los *Soliloquios*. La "*pars destruens*", en realidad, no es, entonces, una destrucción de tesis contrarias a la propia, sino un descartar todo lo que le impida individualizar aquello para lo que hoy tenemos un nombre del que Agustín carecía: la temporalidad. Por eso, no es poco significativo que en el pasaje precisamente crucial no se refiera al "tiempo" (*tempus*) sino a "los tiempos" (*tempora*), es decir, a las inflexiones que cobra en el espíritu la temporalidad. Así, la medida de ésta es la distensión del alma, su movimiento, su elasticidad.

[49] El africano hizo suya finalmente la silente costumbre ambrosiana Cf. VI, 3, 3, nota 7.

[50] El texto dice "*in puncto praeterit*": el punto es a la extensión espacial lo que el instante es al tiempo.

[51] En primer lugar, como confirmación de lo dicho en la nota 46, nótese que, en este último pasaje, Agustín dice, textualmente, que no es largo *el tiempo* futuro, utilizando entonces el término "tempus *futurum*", sino que es larga la expectación o espera de *lo futuro*, en el sentido de *las cosas* que se espera lleguen, empleando ahora "*expectatio futuri*" sin la inclusión de la palabra "*tempus*". La misma estructura reaparece a propósito del pasado y la memoria de lo pasado. En segundo término, aunque algunas veces el hiponense usa "*intentio*" con el significado de "atención" –y así se ha vertido ocasionalmente– en este parágrafo escribe "*attentio*" y los verbos correspondientes. Es que, aunque ambos vocablos aluden a la presencia de algo ante el espíritu alerta, la *attentio* señala la permanencia de la conciencia ante las cosas; la *intentio* alude, en cambio, al acto del espíritu ante sí mismo, acto gracias al cual cobra conciencia de todas sus acciones y momentos. En tercer lugar, y en lo que concierne a la *distentio animi*, su temporalidad implica una síntesis de la duración. Mediante ella la *memoria sui* adquiere dinamismo. En efecto, aferrada, a través de la memoria de sí mismo, la propia identidad, ahora, por la *distentio* como tensión anímica, se capta la continuidad del espíritu en la totalización de su experiencia (cf. X, nota 20). La continuidad garantizada por la *distentio* requiere la elasticidad de un constante movimiento: con la memoria, el *animus* se contrae o se repliega en lo pasado; con la atención, se concentra en lo presente; con la expectación, se estira o extiende hacia lo futuro. Tal movimiento es nada más y

nada menos que la vida del alma. Y el sujeto de ese movimiento totalizador, que interactúa con el movimiento de las cosas, es siempre el mismo yo, consolidando y preservando su identidad a través del tiempo. De esta manera, la diferencia que separa esta concepción agustiniana de la de Plotino es mayor que sus coincidencias, más nominales que reales: para Plotino, se trata de la autoconstitución del Alma *universal*.

52 Hasta en el caso banal del recitado de un cántico, al describir el movimiento al que se aludía en la nota anterior, el hiponense utiliza, con la mayor naturalidad, la palabra "vida": "*distenditur vita huius actionis meae*".

53 Un posible lugar paralelo es *De musica* VI, 8, 21.

54 Esta economía de la temporalidad, por así llamarla, constituye la experiencia que el hombre tiene del mundo pero, a la vez, lo sitúa en él. Y esto integra la presencia de los demás hombres. De ahí que el hiponense pase de la consideración individual a la social, al hablar, con una expresión tomada del *Sal* 30, 20, del "*toto saeculo filiorum hominum*". Por ella entiende la historia misma de la humanidad, tal como él mismo la plantea en el *De civitate Dei*. Nótese, pues, que la Historia, así concebida, implica, por consiguiente, tanto una memoria colectiva como una expectación colectiva.

55 Las citas bíblicas sobre las que se apoya este pasaje, clave de bóveda de las *Confesiones*, corresponden a los Salmos 62, 4; 25, 7; 26, 4 y 30, 11, además de la transcripción central y casi literal de *Fil* 3, 12-14. Para la justificación de las traducciones de *distentio*, *intentio* y *extensio* como "dispersión", "intención" y "protensión", respectivamente, así como para toda la interpretación de este capítulo, véase el Estudio Preliminar.

56 Se refiere nuevamente a la eternidad del Verbo y a él como Verdad, en cuanto Forma de todas las formas y Razón de todas las razones (cf. IX, nota 32 *in fine*).

57 Por importante que sea esta suerte de tratado sobre el tiempo, tanto intrínsecamente en las *Confesiones* cuanto en la misma historia de la filosofía, no se ha de olvidar que, formalmente hablando, constituye una digresión. Aunque el tema del tiempo se haya revelado más complejo que el de la eternidad, su aparición tuvo lugar a propósito de éste y en confrontación dialéctica -que luego se tornó existencial- con él. Así pues, se retoma la cuestión que motivó su tratamiento. Pero ahora la confrontación se ve enriquecida por el análisis del devenir, y, por tanto, se ve con mayor claridad que la referencia a la eternidad sólo admite un lenguaje negativo: se confirma que es el no tiempo. A la vez, se reitera que el tiempo cosmológico es condición de lo creado, por lo que se da y comienza sólo con la creación. Y lo creado obedece a lo que le es, metafísica y no cronológicamente, anterior.

58 Se refiere fundamentalmente a los ángeles, cuya condición es la de ser "eviternos". En efecto, con el neologismo *aeviternitas* se ha designado la condición intermedia entre el tiempo y la eternidad. Los seres "eviternos" presentan el doble carácter de no cambiar sustancialmente pero, a la vez, estar suje-

tos a cambios potenciales o accidentales. Así, la eviternidad se consideró propia de los cuerpos celestes –concebidos en la Edad Media con un ser sustancial inmutable, pero sometidos a cambios de lugar– y de los ángeles que, sin estar sometidos a lo temporal, con todo, mutan en cuanto a las operaciones que llevan a cabo. Muchos siglos después, esta condición intermedia propia de la eviternidad llevará a Alberto Magno a decir que lo eviterno no posee perfectamente todo su ser simultáneamente como en cambio sí lo hace lo eterno (cf. *Phys.* IV, 4, 2 y ss.).

[59] Si en la dimensión de lo divino no hay tiempo, tampoco hay sucesión (cf., especialmente, notas 13 y 22). Por eso, tampoco hay distinción de partes puntuales, como la diferencia entre el proyecto y la obra o aun etapas en ésta. Así pues, en lugar de sucesión, se ha de hablar de simultaneidad. Pero sólo por analogía se puede hablar de la eternidad como un infinito simultáneo (cf. nota 25). De hecho, esta comparación con el mundo humano conlleva de alguna manera un rastro de imaginación, con lo que no expresaría propiamente la eternidad ni el modo de conocimiento eterno; de ahí que Agustín inste a alabar a Dios aun a quien no logre alcanzar este grado de abstracción. Para ello apela a la cita de los Salmos 144, 14 y 145, 8.

Libro XII

I. 1. En esta pobreza de mi vida muchas cosas ansía, Señor, mi corazón, a cuya puerta llaman las palabras de tu Santa Escritura. Así, en general, la escasez de la inteligencia humana es copiosa en el discurso,[1] porque más habla la búsqueda que el hallazgo, más extensa es la petición que la obtención, y es más laboriosa la mano llamando que recibiendo. Nos aferramos a una promesa. "¿Quién la desvirtuará? Si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros?" "Pedid y recibiréis, buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide, recibe, quien busca, halla, al que llama se le abrirá".[2] Promesas tuyas son. ¿Quién temerá ser engañado, cuando es la Verdad la que promete?

II. 2. Confiesa tu altura la humildad de mi lengua.[3] Porque Tú has hecho el cielo y la tierra, este cielo que veo y esta tierra que piso, de la que procede esta tierra que llevo en mí. Tú los has hecho. Pero, ¿dónde está, Señor, el cielo del cielo, del que oímos decir en el salmo: "El cielo del cielo es para el Señor, mas la tierra la ha dado a los hijos de los hombres"?[4] ¿Dónde está el cielo que no distinguimos y comparado con el cual es tierra todo lo que vemos? Pues este todo corpóreo, que no está íntegramente en todas partes, asumió aun en sus partes extremas, cuya base es nuestra tierra, una forma bella. Pero, en comparación con este "cielo del cielo", hasta el cielo de nuestra tierra es tierra. En efecto, no es absurdo decir que esa enorme masa de ambas cosas es tierra respecto de ese no sé qué cielo que "es para el Señor y no para los hijos de los hombres".

III. 3. Esta tierra era invisible y caótica y conformaba no sé qué profundidad abismal, sobre la que no había luz, porque no tenía forma alguna.[5] Por eso ordenaste que se escribiera: "Las tinieblas estaban sobre el abismo. ¿Y qué es esto sino ausencia de luz? Si existiera la luz, ¿dónde estaría sino encima, sobresaliendo e iluminando? Allí donde todavía no había luz, ¿qué otra cosa era la presencia de las tinieblas sino la ausencia de luz? Así pues, encima estaban las tinieblas, porque encima no había luz, de la misma manera como, donde no hay sonido, hay silencio. ¿Qué significa que haya silencio en un lugar sino que allí no hay sonido? ¿Acaso no has enseñado Tú, Señor, a esta alma que te confiesa, acaso no me has enseñado que, antes de que dieras forma y especificidad a esa materia informe, no había cosa alguna, ni color, ni figura, ni cuerpo, ni espíritu?[6] No era, sin embargo, la nada absoluta; era cierta informidad sin ninguna apariencia.[7]

IV. 4. ¿Cómo llamarla, pues, para sugerir su sentido aun a los más lerdos en la comprensión, sino con alguna palabra corriente? ¿Y qué se puede encontrar en cualquier parte del mundo más cercano a esta masa informe total que la tierra y el abismo? Pues, por su condición ínfima, son menos hermosos que los demás seres que están sobre ellos, resplandecientes y luminosos todos ellos. ¿Por qué, entonces, no admitiré que la informidad de la materia, que habías creado sin forma y de la cual habrías de crear un mundo hermoso, fuera cómodamente indicada con los nombres de "tierra invisible y caótica"[8]?

V. 5. Así, cuando el pensamiento busca en ella qué es lo que percibe el sentido, dice para sí: "No es un forma inteligible como la vida, como la justicia, porque es materia de los cuerpos; tampoco es sensible, porque no hay qué ver ni qué sentir en lo invisible y no compuesto". Mientras el pensamiento humano se dice estas cosas, se esfuerza por conocerla ignorándola o por ignorarla conociéndola.[9]

VI. 6. Pero yo, Señor, he de confesarte, con mi corazón y mi pluma, todo cuanto me has enseñado sobre esta materia informe.

Antes oía su nombre sin entenderlo, pues quienes me hablaban de ella tampoco la entendían. Yo la pensaba con innumerables y variados aspectos y, por eso, no era en ella en lo que pensaba. Mi espíritu revolvía en confuso desorden feas y horribles formas, pero for as al fin, pero llamaba "informe" no a lo que carecía de forma sino a lo que tenía una forma tal que, si se manifestara, mi sensibilidad se apartaría como ante cosa insólita y desagradable y se impresionaría mi flaqueza humana. Aquello en lo que yo pensaba no era informe por la privación de toda forma sino por comparación con otras formas más hermosas. La recta razón me aconsejaba suprimir cualquier rastro de forma, si realmente quería pensar lo informe, y no podía. Porque me era más fácil creer inexistente una cosa exenta de toda forma que concebir algo intermedio entre la forma y la nada, que no fuera formada ni tampoco fuera la nada, una cosa informe próxima a la nada. Mi mente dejó, entonces, de interrogar sobre esto a mi espíritu, pleno de imágenes de cuerpos formados, que cambiaba y combinaba a su antojo. Fijé mi atención en los cuerpos mismos y estudié más profundamente su mutabilidad, por la cual dejan de ser lo que fueron y comienzan a ser lo que no eran. Y sospeché que ese tránsito de forma a forma debía hacerse a través de algo informe, no mediante la pura nada. Sin embargo, yo deseaba saber, no sospechar. Pero si mi voz y mi pluma hubieran de confesarte cuanto me has aclarado sobre esta cuestión, ¿quién de los lectores perseverará para recibirlo? Mas no por eso dejará mi corazón de honrarte y de elevarte un cántico de alabanza por las cosas que no alcanza a decir. Pues la misma mutabilidad de las cosas mutables puede recibir todas las formas en las que cambian las cosas mutables.[10] Pero ella ¿qué es? ¿Es acaso un espíritu? ¿Es un cuerpo? ¿Quizás una apariencia de espíritu o de cuerpo? Si se pudiese decir "nada algo" y "es y no es", eso diría yo de ella. Con todo, de algún modo ya era, para que pudiera recibir esas especies visibles y compuestas.

VII. 7. Pero, ¿de dónde procedía esa materia, cualquiera ella fuese, sino de ti, de donde provienen todas las cosas, en la medida en que son? Sin embargo, están tanto más alejadas de ti cuanto más desemejantes te son, pues no se trata de lugares. Así pues, Tú, Señor, que no eres unas veces una cosa y otras otra, sino eso mismo y eso

mismo, santo, santo, santo, Señor Dios todopoderoso, en el principio que procede de ti, en tu Sabiduría, que nació de tu substancia, hiciste algo, y lo hiciste de la nada. Porque hiciste el cielo y la tierra, pero no de ti, ya que entonces eso sería igual a tu Unigénito y, por ende, también a ti; y de ningún modo sería justo que fuera igual a ti algo que no hubiera salido de ti.[11] Pero más allá de ti no existía otra cosa de donde hubieras podido hacerlos, ¡oh Dios, Trinidad una y Unidad trina! Y, por eso, de la nada hiciste el cielo y la tierra, algo grande y algo pequeño, porque eres omnipotente y bueno para hacer todas las cosas buenas, el gran cielo y la pequeña tierra. Existías Tú, y lo demás era la nada, de donde hiciste el cielo y la tierra, dos cosas; una, cercana a ti, la otra, próxima a la nada; una sobre la cual estabas Tú, la otra, bajo la cual sólo estaba la nada.

VIII. 8. Con todo, aquel "cielo del cielo" era para ti, Señor; la tierra, en cambio, que diste a los hijos de los hombres, para que la vieran y tocaran, no era tal como ahora la vemos y tocamos. Era invisible y no compuesta, era un abismo sobre el que no había luz. Mejor dicho, sobre el abismo estaban las tinieblas y eran mayores que él. Porque este abismo de las aguas ya visibles tiene hasta en sus profundidades una especie de luz suya, de algún modo perceptible a los peces y a los seres que se arrastran en el fondo. En cambio, aquel todo era casi una nada, puesto que todavía era completamente informe. No obstante, ya había algo que podía ser formado. Así pues, Tú, Señor, hiciste el mundo de una materia informe, de la nada sacaste una casi nada, de la que hiciste grandes cosas que admiramos los hijos de los hombres. Soberanamente admirable es, sin duda, este cielo corpóreo, este firmamento entre agua y agua al que dijiste el segundo día, después de la creación de la luz: "Hágase" y así se hizo. Llamaste "cielo" a este firmamento, pero es el cielo de esta tierra y del mar, creado por ti al tercer día, dando un aspecto visible a la materia informe que hiciste antes de todo día. Pues ya habías hecho también un cielo antes de todo día, el cielo del cielo, porque en el principio hiciste el cielo y la tierra. En cuanto a la tierra misma que habías hecho, era materia informe, porque era invisible, no compuesta, y tinieblas sobre el abismo. De esa tierra invisible y caótica, de esa informidad, de esa casi nada habías de hacer todas estas cosas en la que este mundo mutable consiste y no

consiste. En él se manifiesta esa misma mutabilidad, en la que se pueden sentir y enumerar los tiempos, ya que los tiempos resultan de los cambios de las cosas, en el variar y sucederse de las apariencias. La materia de éstas es la tierra invisible de la que se hablaba.

IX. 9. Por eso, el Espíritu, maestro de tu siervo, cuando recuerda que en el principio Tú hiciste el cielo y la tierra, calla sobre los tiempos, guarda silencio sobre los días. Y esto porque, sin duda, el cielo del cielo que hiciste en el principio es una criatura inteligible que, si bien no es coeterna contigo, oh Trinidad, no obstante, participa de tu eternidad. Se sustrae completamente a su mutabilidad por la dulzura de tu felicísima contemplación y, sin ningún desfallecimiento, desde que fue hecha, adhiriendo a ti, supera todas las volubles vicisitudes de los tiempos. En cuanto a esa masa informe, la tierra invisible y caótica, tampoco ella ha sido contada entre los días. Pues, donde no hay ninguna especie, ningún orden, donde nada viene y nada pasa, donde esto no sucede, no existen ciertamente días ni sucesión de espacios temporales.

X. 10. ¡Oh Verdad, luz de mi corazón, que no sean mis tinieblas las que me hablen![12] Me deslicé hacia éstas y me quedé a oscuras; pero aun desde aquí abajo, sí, aun desde aquí abajo, te amé profundamente. Anduve errante y me acordé de ti. Escuché tu voz detrás de mí, invitándome a volver, y apenas la oía por el tumulto de los que no tienen paz.[13] Mas ahora he aquí que, abrasado y anhelante, vuelvo a tu fuente. Que nadie me lo impida; de ella he de beber y de ella he de vivir. Que no sea yo mi vida. Mal he vivido de mí; muerte fui para mí mismo; en ti revivo. Háblame Tú, instrúyeme Tú. En tus libros he creído, pero son misterios profundos sus palabras.

XI. 11. Ya me has dicho, Señor, con fuerte voz al oído interior, que Tú eres eterno, el único que posee inmortalidad.[14] Pues no cambias en ningún aspecto o movimiento, ni varía tu voluntad con los tiempos, puesto que no es inmortal la voluntad que ya quiere una cosa, ya otra. En tu presencia, esto me es claro. Que siempre me lo sea más, te lo ruego, y que en esta revelación persista yo, lúcido, bajo tus alas. También me has dicho, Señor, con fuerte voz al

oído interior, que Tú hiciste todas las naturalezas y sustancias que no son lo que eres Tú, pero que existen; que sólo aquello que no es no procede de ti; que el movimiento de la voluntad que se aparta de ti, que eres plenamente, hacia lo que es menos, es delito y pecado; que el pecado de nadie te daña, ni perturba el orden de tu imperio, ni en lo sumo ni en lo ínfimo. En tu presencia, esto me es claro. Que siempre me lo sea más, te lo ruego, y que en esta revelación persista yo, lúcido, bajo tus alas.[15]

12. También me has dicho, Señor, con fuerte voz al oído interior, que no es coeterna contigo ni siquiera aquella criatura cuyo deleite eres Tú solo, que en ti abreva con la más perseverante pureza, sin mostrar su mutabilidad en ningún tiempo ni lugar; que, siempre presente ante ti, a ti se adhiere con todo el afecto, no teniendo futuro que ansiar ni nada que recordar y transmitir al pasado; que no varía con ninguna vicisitud ni sufre distensión alguna en los tiempos. ¡Oh feliz criatura, si es que existe, porque adhiere a tu bienaventuranza![16] ¡Feliz ella, porque eres Tú quien la habita e ilumina! A mi juicio, no encuentro nada que poder llamar con preferencia "cielo del cielo para el Señor" que esta casa tuya que contempla tu deleite, sin pausa por tener que pasar a otra cosa, mente pura, concordísimamente una en la estabilidad de la paz de los espíritus santos, de los ciudadanos de tu ciudad en los cielos que están sobre estos cielos.[17]

13. Que por esto entienda el alma, cuya peregrinación se ha hecho larga, si ya tiene sed de ti o no; si ya sus lágrimas se han vuelto su pan, mientras le dicen cada día "¿Dónde está tu Dios?"; si ya te pide una sola cosa y sólo ésta busca, habitar en tu casa todos los días de su vida. ¿Y cuál es su vida sino Tú? ¿Y cuáles son tus días sino tu eternidad, como tus años que no pasan, porque eres el mismo? Entienda, pues, por aquí el alma –la que puede hacerlo– cuán por encima de todos los tiempos eres eterno, cuando esa casa tuya, que no ha peregrinado, aunque no te es coeterna, sin embargo, adhiriéndose a ti de manera incesante e ininterrumpida, no padece ninguna vicisitud temporal. En tu presencia, esto me es claro. Que siempre me lo sea más, te lo ruego, y que en esta revelación persista yo, lúcido, bajo tus alas.[18]

14. He aquí que hay no se qué de informe en estas mutaciones de las cosas últimas e ínfimas. ¿Quién me dirá, fuera de quien vaga

y da vueltas con sus fantasías por las necedades de su corazón, quién, fuera de él, me dirá si, mermada y consumida toda especie, y quedando sola la informidad por la que las cosas cambiaban y pasaban de especie a especie, podría ella mostrar las vicisitudes de los tiempos? Ciertamente no puede, porque sin variedad de movimientos no hay tiempos; y no hay ninguna variedad donde no hay especie alguna.

XII. 15. Consideradas estas cosas, Dios mío, en la medida en que Tú lo concedes, en la medida en que me incitas a llamar, y en la medida en que abres a quien llama, dos cosas encuentro que hiciste exentas de tiempos, aun cuando ninguna de las dos es coeterna contigo. Una, formada de tal modo que, sin ningún defecto de contemplación, sin intervalo alguno de mutación, y aunque mutable, sin cambio, goza de tu eternidad y de tu inmutabilidad. La otra, informe de tal modo que no tenía forma alguna desde la que pasar a otra, de movimiento o de reposo, lo cual la hubiera sometido al tiempo. Sin embargo, a ésta no la dejaste informe, porque, antes que todos los días, en el principio creaste el cielo y la tierra, los dos elementos a los que me referí. Pero la tierra era invisible y no compuesta, y las tinieblas estaban sobre el abismo, palabras con las que se insinúa la masa informe, para preparar gradualmente a aquellos que no pueden concebir una privación de especie que sea total, sin llegar empero a la nada.[19] De ella habrían de hacerse el otro cielo y la tierra, visible y compuesta, y el agua hermosa, y todo las cosas que después, en la constitución de este mundo, se recuerda que fueron hechas a lo largo de los días. Porque son tales que en ellas tienen lugar las vicisitudes de los tiempos, a causa de los cambios regulares de los movimientos y de las formas.

XIII. 16. Esto es lo que ahora comprendo, Dios mío, cuando escucho decir a tu Escritura: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. Pero la tierra era invisible y caótica, y las tinieblas estaban sobre el abismo", sin que se recuerde en qué día hiciste estas cosas. Así entiendo ahora que se trata de aquel "cielo del cielo", cielo inteligible, donde la inteligencia conoce simultáneamente, no en parte, no en enigma, no en espejo, sino totalmente, con toda evidencia, cara a cara; no ya una cosa, ya otra, sino, como se dijo, simultáneamente, sin

ninguna vicisitud de los tiempos.[20] Comprendo que, si se trata de la tierra, invisible y confusa, es extraña a las vicisitudes temporales que llevan habitualmente ya a una cosa ya a otra, porque, donde no hay ninguna especie, no hay esto o aquello. Si considero estas dos cosas, una formada originariamente y la otra totalmente informe –aquélla, cielo, pero cielo de cielo; ésta, tierra, pero invisible y caótica– comprendo ahora que tu Escritura diga, sin mención de días: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra". Pero inmediatamente añade a qué tierra está aludiendo. Y, cuando señala que en el segundo día fue hecho el firmamento, también llamado "cielo", insinúa de qué cielo habló antes, al no mencionar días.[21]

XIV. 17. ¡Admirable profundidad la de tus Escrituras! He aquí que ante nosotros está su superficie que sonríe a los pequeños. Pero es admirable su profundidad, Dios mío, es admirable su profundidad. Inspira horror fijar la atención en ella, horror de respeto y temblor de amor.[22] Con vehemencia aborrezco a sus enemigos. ¡Oh, si los mataras con la espada de dos filos y ya no fueran sus enemigos! Pues quiero que mueran para sí mismos, con el fin de que vivan para ti.[23] Mas he aquí que hay otros que no vituperan el libro del Génesis, antes bien, lo alaban. Dicen: "No es eso lo quiso dar a entender con estas palabras el Espíritu de Dios que es quien lo escribió por medio de Moisés, su siervo. Lo que quiso dar a entender no es esto que tú dices, sino otra cosa, lo que nosotros decimos. A éstos yo, tomándote por árbitro a ti, Dios de todos nosotros, respondo de la siguiente manera.

XV. 18. ¿Acaso diréis que son falsas las cosas que me dice la Verdad con fuerte voz al oído interior sobre la verdadera eternidad del Creador: que de ningún modo varía su substancia a través de los tiempos, y que su voluntad no es extraña a su substancia? Por eso, no quiere ahora esto y después aquello otro, sino que quiere de una vez y simultáneamente y siempre todo lo que quiere; no quiere una y otra vez, ni ya esto, ya aquello; ni quiere después lo que antes no quería, ni rechaza ahora lo que antes quiso. Porque una voluntad tal es mutable y todo lo que es mutable no es eterno. Pero nuestro Dios es eterno. Otro tanto sucede con lo que me dice al oído interior sobre la expectación: la expectación de las cosas veni-

deras, cuando llegan, se hace atención, y ésta se vuelve memoria cuando han pasado. Mas toda atención que así varía es mutable y todo lo que es mutable no es eterno. Pero nuestro Dios es eterno. Recojo estas cosas y las vinculo y descubro que mi Dios, Dios eterno, no ha creado el mundo con una voluntad nueva, ni su conocimiento padece cambio alguno.

19. ¿Qué diréis, pues, contradictores? ¿Que son falsas estas cosas? "No", dicen. Entonces ¿qué? ¿Acaso es falso que toda naturaleza formada o materia formable no procede sino de aquel que es sumamente bueno porque es en grado sumo? "Tampoco negamos esto", dicen. Pues entonces ¿qué? ¿Negáis tal vez que existe una realidad creada que es sublime, que adhiere al Dios verdadero y verdaderamente eterno con tan casto amor que, aunque no le es coeterna, con todo, nunca se separa de Él ni se deja arrastrar por ninguna variedad ni vicisitud temporal, sino que reposa en su sola veracísima contemplación? Porque Tú, oh Dios, cuando te ama cuanto mandas, te le muestras y le bastas; así, no se aleja de ti, ni siquiera para volverse a sí misma.[24] Ésta es la casa de Dios, no terrena, tampoco corpórea con masa celeste alguna, sino espiritual, y partícipe de tu eternidad en cuanto no sufre detrimento por toda la eternidad. Pues la estableciste por los siglos de los siglos, le impusiste un precepto y no lo transgredirá. Y, sin embargo, no es coeterna contigo, porque no existe sin comienzo: ha sido hecha.

20. Ciertamente, no encontramos tiempo antes de esta realidad creada, pues la primera de todas las cosas que fueron creadas es la sabiduría. No me refiero a aquella Sabiduría que es, Dios nuestro, totalmente coeterna e igual a ti, su Padre, por quien fueron creadas todas las cosas y que es el principio en el que hiciste el cielo y la tierra.[25] Me refiero a aquella otra sabiduría creada, es decir, a aquella naturaleza intelectual que es luz por la contemplación de la luz, puesto que, aunque creada, se la llama también "sabiduría". Pero, la diferencia que hay entre la luz que ilumina y la que es iluminada, es la misma que dista entre la Sabiduría que crea y ésta que es creada, como entre la justicia que justifica y la obrada por la justificación. Porque también nosotros somos llamados "justicia tuya", según dice uno de tus siervos: "con el fin de que seamos justicia de Dios en Él".[26] Por tanto, existe, antes de todas las cosas fue creada una cierta forma de sabiduría, que es creada, espíritu racional e in-

telectual de tu casta ciudad, madre nuestra, que está en lo alto, y es libre y eterna en los cielos. ¿En qué cielos sino en los que te alaban, los cielos de los cielos, porque esto es también el "cielo del cielo para el Señor"? Con todo, no hallamos tiempo antes de ella, porque antecede aun a la creación del tiempo aquella que antes de todas las cosas fuera creada. Sin embargo, antes de ella existe la eternidad del mismo Creador, por quien fue hecha, adquiriendo un comienzo, aunque no en el tiempo, puesto que no lo había todavía, sino según la condición que le es propia.

21. Procede de ti, Dios nuestro, pero de tal manera que es algo totalmente diferente de lo que Tú eres, no lo mismo que Tú. El tiempo no se encuentra no sólo antes de ella; tampoco en ella. Porque es capaz de ver siempre tu rostro, sin apartarse jamás de él, lo que hace que no varíe con ninguna mutación. Sin embargo, se da en ella la mutabilidad misma, por lo que podría entenebrecerse y enfriarse, si, por el gran amor que la hace adherir a ti, no brillara y ardiera por ti como un perpetuo mediodía. ¡Oh luminosa y bella casa! Amé tu hermosura y el lugar donde mora la gloria de mi Señor, tu hacedor y dueño. Que por ti suspire mi peregrinaje. Y digo a Aquel que te creó que también se adueñe de mí en ti, porque también a mí me ha creado. Anduve errante, cual oveja perdida, pero sobre los hombros de mi pastor, tu hacedor, espero ser devuelto a ti.

22. ¿Qué me decís vosotros, contradictores a los que hablaba, que, no obstante, consideráis a Moisés siervo piadoso de Dios y a sus libros oráculos del Espíritu Santo? ¿No es acaso esta casa de Dios, ciertamente no coeterna con Él, pero sí a su modo eterna en los cielos, donde en vano buscáis vicisitudes temporales que no encontráis? Sobrepasa, sin duda, toda dispersión y todo fugaz espacio de tiempo, ella, para quien adherir siempre a Dios es el bien. "Lo es", dicen. Pero, entonces, ¿cuál es, de las cosas que mi corazón gritó a mi Dios, cuando oía interiormente la voz de su alabanza, cuál, entonces, pretendéis que es falsa? ¿Acaso que existe una materia informe, en la que, por ausencia de toda forma, está ausente el orden? Pero, donde no había orden alguno, no podía haber vicisitud temporal. Y, no obstante, esa casi nada, en cuanto que no era totalmente nada, procedía sin duda de aquel de quien procede cuanto existe y que de algún modo es algo. "Tampoco, dicen, negamos eso".

XVI. 23. Con éstos quiero hablar ahora en tu presencia, Dios mío, con los que conceden que son verdaderas todas estas cosas que no calla tu verdad en el interior de mi espíritu. Que quienes las niegan ladren cuanto quieran y que se ensordezcan a sí mismos. Intentaré persuadirlos de que se calmen y abran paso a tu palabra hacia ellos. Pero, si no quisieran hacerlo y me rechazaran, te ruego, Dios mío, que no calles para mí. Habla Tú en mi corazón con toda verdad, porque sólo Tú eres el que así habla. Los dejaré a ellos fuera, soplando el polvo y levantando tierra contra sus ojos. En tanto, yo entro en mi habitación, para cantarte un canto de enamorado, gimiendo con gemidos inenarrables en mi peregrinación, acordándome de Jerusalén, protendido hacia ella mi corazón,[27] de Jerusalén, mi patria, mi madre; y de ti, que reinas sobre ella, de ti, su iluminador, padre, tutor, esposo; de ti, que eres sus castas y fuertes delicias, sólido gozo, y todos los bienes inefables, todos a la vez, porque eres el único bien sumo y verdadero. Y no quiero apartarme, hasta que en la paz de esta madre queridísima, donde están las primicias de mi espíritu, de donde me vienen estas certezas, recojas todo lo que soy de esta dispersión y deformidad, y me confirmes y consolides en lo eterno, Dios mío, misericordia mía.[28] Pero con aquellos que no sostienen que son falsas todas las cosas que son verdaderas, con los que honran y ponen, como nosotros, en la cumbre de la autoridad que se ha de seguir tu Escritura, promulgada por el santo Moisés, con aquellos que, sin embargo, nos contradicen en algo, hablo de la siguiente manera. Sé Tú, Dios nuestro, el árbitro entre mis confesiones y sus objeciones.

XVII. 24. Pues afirman: "Aunque sean verdaderas estas cosas, no son, sin embargo, las que Moisés tenía en mente, por revelación del Espíritu, decía: 'En el principio hizo Dios el cielo y la tierra'. Con el nombre de 'cielo' no significó esa realidad creada, espiritual o intelectual, que contempla siempre el rostro de Dios; ni con el nombre de 'tierra' quiso aludir a la materia informe". ¿A qué, entonces? "Lo que nosotros decimos –responden– es lo que aquel hombre pensó y lo que expresó en aquellas palabras". ¿Y qué es eso? "Con las palabras 'cielo' y 'tierra' –prosiguen– quiso significar, primero en su totalidad y brevemente, este mundo visible en su conjunto, para des-

pués exponer, en la enumeración de los días, de manera articulada, todas las cosas que el Espíritu Santo quiso enunciar de este modo. Porque los hombres que constituían aquel pueblo rudo y carnal al que se dirigía eran tales que no juzgó conveniente presentarles otras obras de Dios más que las visibles". Pero están de acuerdo en que no es incongruente afirmar que por "tierra invisible y caótica" y por "abismo de tinieblas" se ha de entender la materia informe, a partir de la cual, según se muestra a continuación, ha sido hecho a lo largo de aquellos días ese conjunto visible por todos conocido.

25. ¿Y si otro dijera[29] que esa misma informidad y confusión de la materia es insinuada primero con el nombre de "cielo" y "tierra", porque de ella ha sido formado y perfeccionado este mundo visible con todas las naturalezas que en él aparecen de manera manifiesta y que se suele denominar frecuentemente con los nombres de "cielo" y "tierra"? ¿No podría decir también otro que no de modo impropio "cielo" y "tierra" denominan la naturaleza invisible y la visible y que, por eso, la creación entera, hecha por Dios en la Sabiduría, es decir, en el Principio, está comprendida en estos dos vocablos? Y que, sin embargo, por no ser de la misma substancia divina, sino hechas de la nada, porque no son lo que Dios, todas las cosas tienen cierta mutabilidad, ya sean permanentes, como la casa eterna de Dios, ya sean cambiantes, como el alma y el cuerpo del hombre. Y que esta materia, común a todas las cosas, visibles e invisibles, era una materia todavía informe, aunque susceptible de recibir forma, de donde se habrían de hacer el cielo y la tierra, esto es, la creación visible y la invisible, ya formadas ambas. Esa materia se enuncia con estos nombres con los que se designa "la tierra invisible y caótica y las tinieblas sobre el abismo", pero con esta distinción: la de entender por "tierra invisible y caótica" la materia corporal antes de la cualidad de la forma, y por "las tinieblas sobre el abismo" la materia espiritual antes de la limitación de su, por así decir, inmoderada fluidez y antes de la iluminación de la Sabiduría.[30]

26. Se podría aun sostener, si alguien así lo quisiere, lo siguiente: no son las naturalezas ya completas y formadas, visibles e invisibles, las que se designan con las palabras "cielo" y "tierra", cuando se lee: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra", sino el mismo comienzo, todavía informe, de las cosas, es la materia susceptible de forma y creación lo que se denomina con esos voca-

blos. Porque en ella existían ya estas cosas pero confusas, no diferenciadas aún por cualidades y formas, que ahora, ya distribuidas según sus órdenes, se llaman "cielo" y "tierra", siendo aquél criatura espiritual, ésta, corpórea.[31]

XVIII. 27. Escuchadas y consideradas todas estas cosas, no quiero discutir por cuestión de palabras, pues no es útil para nada más que para confusión de los oyentes. Pero, para su edificación, buena es la Ley, si alguno usare bien de ella, pues su fin es la caridad que proviene de un corazón puro, una buena conciencia y una fe no fingida.[32] Bien sé de qué dos preceptos hizo depender nuestro Maestro toda la Ley y los profetas.[33] Para mí, que te confieso ardientemente estas cosas, Dios mío, luz de mis ojos en lo oculto, ¿qué inconveniente hay en que se puedan entender en sentidos diferentes esas palabras, si, como quiera que sea, son verdaderas?, ¿qué inconveniente hay, pregunto, en que yo entienda una cosa distinta de lo que otro cree que quiso expresar quien escribió.[34] Todos los que leemos intentamos indagar y comprender el propósito del autor y, al considerarlo veraz, no osamos pensar que haya dicho nada que sabemos o creemos que es falso. Puesto que cada uno se esfuerza por entender en las Sagradas Escrituras lo que en ellas entendió quien las ha escrito, ¿qué hay de malo en que se entienda lo que Tú, luz de todos los espíritus veraces, muestras que es verdadero, aunque no lo haya entendido en ese sentido aquel a quien se lee, si también él entendió algo verdadero, aunque no sea exactamente eso?

XIX. 28. Pues es verdad, Señor, que Tú hiciste el cielo y la tierra. Es verdad que el principio en el que hiciste todas las cosas es tu Sabiduría. Es verdad también que este mundo visible tiene dos grandes partes, el cielo y la tierra, compendio de todas las naturalezas hechas y creadas. Y es verdad que todo lo mutable sugiere a nuestro conocimiento una cierta informidad por la que puede asumir forma o mutar y transformarse. Es verdad que se sustrae a la acción de los tiempos aquello que adhiere a la forma inmutable de tal manera que, aun siendo mutable, no cambia. Es verdad que la informidad, que es una casi nada, no puede padecer las vicisitudes de los tiempos. Es verdad que aquello de lo que algo se hace puede, se-

gún cierto modo de hablar, tomar ya el nombre de la cosa que se hace a partir de allí; así, se puede llamar "cielo y tierra" cualquier informidad de la que se han hecho el cielo y la tierra. Es verdad que, de todas las cosas formadas, nada hay más próximo a lo informe que la tierra y el abismo. Es verdad que no sólo lo creado y formado sino también lo que es susceptible de creación y de forma lo has hecho Tú, de quien proceden todas las cosas. Es verdad que todo lo que es formado de lo informe, primero es informe y después formado.[35]

XX. 29. No dudan de todas estas verdades aquellos a quienes has concedido verlas con el ojo interior y creen firmemente que Moisés, tu siervo, habló en el espíritu de la verdad. De todas ellas, una cosa toma para sí el que dice: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra", esto es, en su Verbo, coeterno con Él, hizo Dios la criatura inteligible y la sensible o la espiritual y la corpórea. Otra cosa asume el que dice: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra", es decir, en su Verbo, coetemo con Él, hizo Dios el conjunto de esta masa del mundo corpóreo, con todas las manifiestas y conocidas naturalezas que contiene. Otra, el que dice "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra", o sea, en su Verbo, coetemo con Él, hizo la materia informe de la criatura espiritual y corporal. Otra, el que dice: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra", lo que significa en su Verbo, coetemo con Él, hizo Dios la materia informe de la criatura corpórea, donde todavía estaban confundidos el cielo y la tierra, que ahora percibimos ya distintos y formados en la mole de este mundo. Otra, el que dice: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra", esto es, en el comienzo mismo de su hacer y de su obrar, hizo Dios la materia informe que contenía confusamente el cielo y la tierra, de donde surgieron formados, como ahora están y aparecen con todas las cosas que hay en ellos.

XXI. 30. Lo mismo sucede en lo que atañe a la comprensión de las palabras que siguen: de todas aquellas verdades, una cosa rescata quien dice: "Y la tierra era invisible y caótica y las tinieblas estaban sobre el abismo", lo que significa que aquello corpóreo que hizo Dios era la materia, todavía informe, sin orden ni luz, de los seres corporales. Otra toma para sí el que dice: "Y la tierra era invi-

sible y caótica y las tinieblas estaban sobre el abismo", esto es, ese todo, que fue llamado "cielo y tierra", era entonces materia informe y tenebrosa, de la cual habrían de hacerse el cielo corpóreo y la tierra corpórea con todo lo que contienen de perceptible a los sentidos corporales. Otra, el que dice: "Y la tierra era invisible y caótica y las tinieblas estaban sobre el abismo", significa que ese todo, que fue llamado "cielo y tierra", era entonces materia informe y tenebrosa, de la cual habrían de hacerse el cielo inteligible –que en otro lugar se denomina "cielo del cielo"– y la tierra, que es toda la naturaleza corpórea, bajo cuyo nombre se ha de entender también este cielo corpóreo; de esa materia, pues, se habría de hacer toda criatura invisible y visible. Otra, el que dice: "Y la tierra era invisible y caótica y las tinieblas estaban sobre el abismo", o sea que la Escritura no designó con los nombres de "cielo y tierra" aquella informidad; afirma que ya existía y la denominó "tierra invisible, caótica y tenebroso abismo"; a partir de ella había dicho antes que Dios hizo el cielo y la tierra, a saber, la criatura espiritual y la corporal. Otra, el que dice "Y la tierra era invisible y caótica y las tinieblas estaban sobre el abismo", significa que había una cierta informidad, ya hecha materia, a partir de la cual antes dijo la Escritura que Dios había hecho el cielo y la tierra, o sea, la mole corpórea del mundo distribuida en sus dos máximas partes, la superior y la inferior, con todas las criaturas habituales y conocidas que existen en ellas.

XXII. 31. Alguno podría intentar oponerse a estas dos últimas opiniones, diciendo: "Si no queréis ver designada con el nombre de 'cielo y tierra' esa materia informe, entonces, había algo que Dios no hizo y de donde habría de hacer el cielo y la tierra; porque la Escritura no consignó que Dios hiciera esta materia. Salvo que entendamos que ha sido nombrada bajo el término 'cielo y tierra', o sólo 'tierra', al decir 'En el principio creó Dios el cielo y la tierra'. De manera que 'la tierra era invisible y caótica', aunque fuera la materia informe lo que hubiera querido indicar con ello la Escritura, no podemos entenderlo sino como referido a esa materia que Dios hizo, según lo que está escrito: 'hizo el cielo y la tierra'". Quienes defienden esas dos últimas opiniones que expusimos en último lugar, o bien cualquiera de ellas, al oír esto, responderán: "No nega-

mos, por cierto, que esta materia informe haya sido hecha por Dios, de quien proceden todas las cosas sumamente buenas, porque, así como decimos que es mayor bien lo que ha sido creado y formado, así también confesamos que es menor bien lo que fue hecho capaz de recibir creación y forma, que, con todo, es bueno. La Escritura no consigna que Dios haya hecho esta informidad, así como tampoco menciona muchas otras cosas, por ejemplo, los querubines y los serafines, y lo que el Apóstol enumera en detalle: los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades, los cuales, no obstante, está claro que fueron hechos por Dios.[36] Si en aquello que se dijo, 'Hizo el cielo y la tierra', están comprendidas todas las cosas, ¿qué pensar de las aguas, 'sobre las que era llevado el Espíritu de Dios'? Pues, si las incluye también al nombrar a la tierra, ¿cómo se habrá de entender ya con el nombre de 'tierra' la materia informe, cuando vemos aguas tan hermosas? O, si se acepta eso, ¿por qué se escribió que de tal informidad se hizo el firmamento al que se llamó 'cielo' y no está escrito que se hicieron las aguas? Porque ya no son informes e invisibles las que con tan bella apariencia vemos fluir. O, si han recibido esta apariencia cuando Dios dijo: 'Que se reúna el agua que está bajo el firmamento', de manera que esa reunión haya constituido su misma formación, ¿qué se responderá de las aguas que están sobre el firmamento? Porque, al ser informes, no habrían merecido una sede tan honrosa, ni está escrito tampoco mediante qué palabras se formaron. Por eso, aunque el Génesis hubiera callado algo que Dios hizo –que ni una fe sólida ni una inteligencia clara ponen en duda que hiciera– ninguna doctrina seria osará sostener que esas aguas son coeternas con Dios, sólo porque en el libro del Génesis las hemos oído mencionar, sin encontrar el lugar donde se dice que fueron hechas. ¿Por qué no hemos de entender, entonces, bajo el magisterio de la Verdad, que también esa materia informe, que la Escritura llama 'tierra invisible y caótica y tenebroso abismo', fue hecha por Dios a partir de la nada y por eso no puede serle coeterna, aunque este relato omita mencionar cuándo fue hecha?".

XXIII. 32. Todo esto lo escucho y examino según la capacidad de mi flaqueza, la cual confieso a ti, Dios mío, que la conoces. Y veo que se pueden originar dos géneros de cuestiones cuando mensajeros ve-

races enuncian a través de signos. Una, cuando la discusión versa sobre la verdad de las cosas; otra, cuando se trata de la voluntad de quien enuncia. Pues una cosa es que indaguemos cuál es la verdad sobre la condición de lo creado, y otra qué es lo que Moisés, insigne servidor de tu fe, quiso que el lector y el oyente entendieran por esas palabras. En el primer caso, apártense de mí todos los que consideran saber cosas que son falsas. En el segundo, apártense de mí todos los que creen que Moisés dijo cosas falsas. Que yo me reúna, Señor, en ti con aquellos apacentados por tu verdad en la latitud de la caridad, y que me deleite en ti con ellos. Que accedamos juntos a las palabras de tu libro y que busquemos en ellas tu voluntad a través de la voluntad de tu siervo, por cuya pluma nos dispensaste estas cosas.

XXIV. 33. Pero, entre tantas cosas verdaderas como las que se ofrecen en esas palabras, entendidas de una y otra manera, a los que buscan, ¿quién de nosotros descubrió esa intención de manera de poder decir: "Esto es lo que entendió Moisés y éste es el sentido que quiso dar a aquella narración", con tanta seguridad como afirma: "Esto es verdad, ya haya pensado él esto u otra cosa"?[37] Heme aquí, Dios mío, yo soy tu siervo, el que te ha prometido una ofrenda de alabanza en estas páginas; te suplico poder cumplir con tu misericordia mi promesa. Heme aquí que afirmo con una gran confianza que, en tu Verbo inmutable Tú hiciste todas las cosas, las invisibles y las visibles. ¿Digo acaso con esa misma confianza que fue eso y no otra cosa lo que quiso significar Moisés cuando escribió "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra"? Porque no puedo ver en su mente que él pensara eso al escribir tales palabras, como, en cambio, lo veo cierto en tu verdad. Pues, al decir "En el principio" pudo pensar en el comienzo mismo de la acción. Pudo también querer que se entendiera por "cielo y tierra" en este pasaje no una naturaleza ya formada y acabada, ya sea espiritual, ya corpórea, sino una y otra comenzadas, pero todavía informes. Veo que se pudo decir con verdad cualquiera de esas cosas que se recordaban, pero no veo de la misma manera en cuál de ellas ha pensado él al escribir tales palabras. No obstante, sea alguna de esas cosas, sea alguna otra no mencionada por mí, no dudo de que aquel gran hombre, al redactar esto, percibió en su mente que él veía la verdad, y la expresó adecuadamente.

XXV. 34. Que nadie me moleste ya, diciéndome: "No pensó Moisés eso que tú dices sino esto que yo digo". Porque si me preguntare: "¿Cómo sabes que Moisés intentó decir eso que tú atribuyes a sus palabras?", debería conducirme con ecuanimidad y responderle tal vez lo que he respondido más arriba, o aun de un modo más extenso, si fuera más pertinaz. Pero cuando dice: "Lo que él pensó no es lo que tú dices sino lo que yo digo", y, sin embargo, no niega que sea verdad lo que uno y otro decimos, entonces, oh, vida de los pobres, oh Dios mío, en cuyo seno no hay contradicción, haz llover la calma sobre mi corazón, para que soporte pacientemente a tales hombres.[38] Pues no me hablan así porque sean adivinos y hayan visto lo que dicen en el corazón de tu siervo, sino porque son soberbios. Ni es que conozcan la opinión de Moisés, sino que aman la propia, no porque sea verdadera sino porque es la de ellos. De otro modo, también amarían igualmente otro pensamiento verdadero, como amo yo lo que dicen cuando dicen la verdad, no porque sea la de ellos sino porque es verdad. Y por eso ya ni siquiera es de ellos, al ser verdad. En el caso de que la amen por esa razón, porque es verdad, ya es tanto de ellos como mía, porque la verdad pertenece en común a todos cuantos la aman. Pero que pretendan que Moisés no pensó eso que yo digo sino lo que ellos dicen, es algo que no quiero ni amo, porque, aunque así fuera, semejante temeridad no proviene del conocimiento sino de la audacia; no es fruto de la visión sino de la presunción.[39] Por eso, Señor, tremendos son tus juicios, porque tu verdad no es mía, ni de aquél, ni de aquel otro, sino de todos nosotros, tu verdad, a cuya comunicación nos convocas abiertamente, con terrible advertencia de que no queramos poseerla como algo privado, para no vernos privados de ella. Pues cualquiera que reivindique para sí lo que Tú propones para el disfrute de todos y reclame como suyo lo que es de todos, será rechazado de lo común a lo suyo, esto es, de la verdad a la mentira, porque el que habla la mentira, de lo que es suyo habla.

35. Atiende, oh juez óptimo, oh Dios, la Verdad misma, atiende a lo que diré a este contradictor. Pues ante ti lo digo, y ante mis hermanos, que legítimamente usan de la ley hasta su meta, la caridad. Atiende y mira lo que digo, si te place. Pues a él le dirijo esta palabra fraterna y pacífica: "Si ambos vemos que es verdad lo que

dices y ambos vemos que es verdad lo que digo, pregunto: ¿en dónde lo vemos? Ciertamente, ni yo en ti ni tú en mí, sino los dos en la misma verdad que permanece inmutable por encima de nuestras mentes. Por tanto, si no disentimos acerca de la luz misma del Señor, nuestro Dios, ¿por qué discutimos sobre el pensamiento del prójimo, que no podemos ver como se ve la inmutable verdad, cuando, si el mismo Moisés se nos apareciera y nos dijese: 'Esto fue lo que pensé', tampoco lo veríamos sino que lo creeríamos? Así pues, no se inflame uno en favor del otro contra un tercero, acerca de lo que está escrito. Amemos al Señor, nuestro Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con toda nuestra mente, y a nuestro prójimo como a nosotros mismos.[40] Si no creemos que a causa de estos dos preceptos de la caridad pensó Moisés cuanto pensó en aquellos libros, haremos mentir al Señor, al atribuir al ánimo de nuestro consiervo una cosa diferente de la que Él le inspiró. Mira, entonces, cuán necio sería, en tanta abundancia de sentencias perfectamente verdaderas, afirmar con temeridad en cuál de ellas Moisés pensó preferentemente, y ofender con perniciosas disputas a la misma caridad, en virtud de la cual dijo aquél todas las cosas que nos esforzamos por explicar.

XXVI. 36. ¡Oh, Dios mío, encumbramiento de mi humildad y reposo de mi trabajo, que escuchas mis confesiones y perdonas mis pecados! Yo no puedo creer, porque Tú me mandas amar al prójimo como a mí mismo, que tu fidelísimo siervo Moisés recibiera menos de tu don de lo que yo hubiese querido y deseado para mí mismo, si hubiera nacido en el tiempo de él y me hubieras asignado su lugar, para que, a través del ministerio de mi corazón y mi lengua, fueran dispensadas esas Escrituras. Mucho después, ellas habrían de aprovechar a todas las naciones y superar en el mundo entero, por su excelsa autoridad, las palabras de todas las doctrinas falsas y soberbias. De haber sido yo entonces Moisés, porque de la misma masa todos provenimos –¿qué es el hombre si no te acuerdas de él?–,[41] de haber sido lo que él y de haberme encomendado Tú escribir el libro del Génesis, hubiera querido recibir tal facultad de expresión y un modo tal de tejer las palabras, que aquellos que todavía buscan comprender cómo crea Dios, no rechazaran mis dichos por ser superiores a sus fuerzas. Y que los que

ya pueden entenderlo, hallaran que ninguna sentencia verdadera, cualquiera fuere, a la que hubieran llegado por propia reflexión, estaba excluida de esas breves palabras de tu siervo. Y que si otro, bajo la luz de la verdad, viera una cosa distinta, tampoco ella estuviera ausente en esas mismas palabras que se han de comprender.

XXVII. 37. En un lugar reducido el caudal del manantial es más abundante –pues por numerosos arroyuelos, surte de agua a espacios más dilatados– que el de cualquiera de esos arroyuelos que, a través de muchos lugares, fluye de la misma fuente. De la misma manera, la narración de quien dispensa tu palabra, que había de aprovechar a numerosos predicadores, de un breve relato hace manar raudales de cristalina verdad. De ella cada uno extrae para sí la verdad que puede sacar sobre estas cosas, uno esto y otro aquello, para desplegarlo después en largos rodeos del discurso. Pues, cuando leen o escuchan estas palabras, algunos piensan en Dios como un hombre, o como una suerte de poder dotado de una extensión inmensa, poder que, por una nueva y repentina decisión, habría hecho, fuera de sí mismo y como en lugares distantes, el cielo y la tierra, uno superior, la otra inferior, en los que estarían contenidas todas las cosas. Cuando oyen que Dios dijo: "Hágase" tal cosa y tal cosa "fue hecha", piensan en palabras que comienzan y terminan, que sonaron en algún tiempo y pasaron, después de lo cual existió enseguida lo que se ordenó que existiera. Y si acaso piensan otra cosa semejante, lo hacen según la costumbre de la carne. En ellos, que son todavía como animalitos, su debilidad en este humildísmo género de discurso se gesta en una suerte de seno materno; mientras tanto, crece saludablemente su fe, que los lleva a aceptar y tener por cierto que Dios ha hecho todas las naturalezas, cuya admirable variedad contemplan con sus sentidos. Pero, si alguno de ellos, como desdeñando la poquedad de esas palabras, se lanzara con soberbia debilidad fuera de la cuna nutricia, ¡ay!, caerá miserablemente. Ten piedad, Señor Dios, que quienes pasan por el camino no pisoteen a este polluelo recién nacido. Envía a tu ángel para que lo reponga en el nido y viva, hasta que pueda volar.[42]

XXVIII. 38. Hay otros, en cambio, para quienes estas palabras no son ya nido, sino sombreadas arboledas. En éstas divisan frutos

ocultos y, revoloteando alegres, gorjean, los descubren y se apoderan de ellos. Pues, cuando leen o escuchan estas palabras, ven, oh Dios eterno, que tu estable permanencia trasciende todos los tiempos, pasados y futuros; que no hay nada en la creación temporal que no hayas hecho Tú; que, por ser tu voluntad lo mismo que Tú, sin cambiar en absoluto, ni nacer en ti un querer que antes no existiera, hiciste todas las cosas; que las has hecho, no sacando de ti una semejanza tuya como forma de todas las cosas, sino sacando de la nada una desemejanza informe, que habría de ser después formada por tu semejanza, volviendo a ti, Uno, de acuerdo con la capacidad fijada a cada cosa según su especie; que así todas las cosas son muy buenas, sea que permanezcan cerca de ti, sea que, colocadas a distancias gradualmente mayores en tiempo y espacio, obran o padecen hermosas variaciones.[43] Ven estas cosas y se gozan en la luz de tu verdad, lo poco que aquí pueden.

39. Mas, entre ellos, uno atiende a aquello que se ha dicho: "En el principio" hizo Dios, y descubre allí la Sabiduría como principio, pues también ella misma nos habla. Asimismo, otro se fija en las mismas palabras y entiende por "principio" el comienzo de lo creado, asumiéndolas de esta manera: "En el principio hizo", como si quisieran decir: "En primer lugar, hizo". Entre los que entienden el principio como Sabiduría, en la que hizo el cielo y la tierra, uno cree que el término mismo "el cielo y la tierra" designa la materia creable del cielo y de la tierra; otro, las naturalezas ya formadas y diferenciadas; otro, una formada y espiritual, bajo el nombre de "cielo", y otra informe, de materia corpórea, bajo el nombre de "tierra". Más todavía, tampoco los que creen que bajo los nombres de "cielo" y "tierra" se designa la materia informe de la que aún se habrían de formar el cielo y la tierra, entienden esto del mismo modo. Uno piensa que a partir de esa materia serían llevados a cabo los seres inteligibles y los sensibles; otro, que se sacaría de allí sólo esa masa sensible corpórea que en su amplio seno contiene las naturalezas perceptibles que están a la vista. Ni aun los que creen que en este lugar son llamados "cielo" y "tierra" las criaturas ya ordenadas y diferenciadas, lo entienden del mismo modo, porque uno ve allí la criatura invisible y la visible; otro, solamente la visible, en la que vemos el cielo luminoso, la tierra oscura y todo lo que hay en ellos.[44]

XXIX. 40. Pero aquel que las palabras "En el principio hizo" no las entiende más que como significando "En primer lugar, hizo", no tiene cómo comprender con verdad los nombres "cielo" y "tierra" sino en referencia a la materia del cielo y de la tierra, esto es, la materia de todo lo creado, o sea, la creación inteligible y la corpórea. Porque, si quiere entenderlo como la creación toda, ya formada, se le podría preguntar: "Si esto fue lo primero que hizo Dios, ¿qué hizo después?" Pero después del universo no hallará nada, por lo que, molesto, oirá que le dicen: "¿Cómo 'en primer lugar', si después no hay nada?" Pero si dice que primero lo hizo informe y después lo formó, eso no es absurdo, a condición de que sea capaz de discernir qué es lo que precede por eternidad, qué por tiempo, qué por elección, qué por origen. Por eternidad, la precedencia es como la de Dios respecto de todas las cosas; por tiempo, como la de la flor respecto del fruto; por preferencia, como el fruto respecto de la flor; por origen, como el sonido respecto del canto. De estos cuatro órdenes de prioridad, el primero y el último que he mencionado, se entienden con mucha dificultad; los dos intermedios, muy fácilmente. Pues es, en efecto, visión muy rara y sumamente ardua contemplar, Señor, tu eternidad que produce inmutablemente cosas mutables y que, por eso mismo, las precede. Además, ¿quién será de espíritu tan agudo que pueda discernir sin gran esfuerzo cómo es que el sonido precede al canto? La razón es que el canto es sonido formado, y puede existir algo no formado, pero lo que no es absolutamente, no puede ser formado.[45] Así, la materia precede a aquello que se hace a partir de ella, pero no tiene prioridad porque sea ella la que produce, puesto, que al contrario, es hecha, ni tampoco porque sea primera en los espacios de tiempo. Porque no proferimos primero en el tiempo sonidos informes, sin canto, y después los adaptamos a la forma del canto o los componemos, como las maderas con que se fabrica un arca o la plata con la que se hace una copa. Tales materias preceden, efectivamente, aun en el tiempo a las formas de las cosas que de ellos se hacen. Pero en el canto no sucede así, porque, cuando se canta, se escucha su sonido, no antes informe y después formado en la canción. Pues, lo que de algún modo suena primero pasa, y no recuperarás nada de él de manera que, retomándolo, puedas componer arte. Por eso, el canto se resuelve en su sonido, dado que su sonido es su

materia. Ésta misma debe ser formada para que haya canto. Y así, como decía, tiene prioridad la materia que suena respecto de la forma que canta. Pero no la tiene en cuanto a la potencia eficiente, puesto que no es el sonido el artífice del canto, sino que, sujeto al alma de que quien canta, subyace en el cuerpo, desde donde forma el canto. Tampoco la tiene en cuanto al tiempo, pues el sonido se emite simultáneamente con el canto, tampoco en cuanto a la elección, ya que no es mejor el sonido que el canto, puesto que el canto no es sólo sonido; es sonido hermoso. En cambio, tiene prioridad de origen, porque no se forma el canto para que haya sonido sino que se forma el sonido para que haya canto. Entienda con este ejemplo el que puede que la materia de las cosas fue hecha primero y llamada "cielo y tierra", porque de ella se hicieron el cielo y la tierra. Pero que no fue hecha primero según el tiempo, puesto que son las formas de las cosas las que producen los tiempos, mientras que aquello era informe, aunque se presente ya en los tiempos, junto con ellos. Sin embargo, tampoco puede explicarse algo de ella que no sea anterior en el tiempo, aun cuando se la estime en último lugar[46] –porque, sin duda, son mejores las cosas formadas que las informes– y esté precedida por la eternidad del Creador, para que, de la nada, hubiera algo de donde hacer algo.

XXX. 41. En esta diversidad de opiniones verdaderas, haga nacer la concordia la misma Verdad, y se compadezca nuestro Dios de nosotros, para que usemos legítimamente de la ley, teniendo como fin el precepto que es la pura caridad. Por eso mismo, si alguien me pregunta cuál fue, entre éstas, la opinión de Moisés, aquel siervo tuyo, diré que no es esto materia de mis confesiones.[47] Si no te lo confieso, es que no lo sé. Sé, sin embargo, que son verdaderas aquellas opiniones, excepto las carnales, sobre las que he dicho lo que me parecen.[48] Con todo, a los pequeños de gran esperanza no los espantan estas palabras de tu libro, profundas en su humildad y ricas en su brevedad. Mas todos los que en ellas han visto y dicho cosas verdaderas, amémonos mutuamente y, a la vez, amémoste a ti, Dios nuestro, fuente de la verdad, si es que tenemos sed de ella y no de cosas vanas. Y a tu mismo siervo, dispensador de esta Escritura, lleno de tu Espíritu, honrémoslo de tal modo que creamos que, cuando Tú le revelabas estas cosas para que las escribiera,

atendía a lo que ellas sobresale por la luz de la verdad y el fruto de la utilidad.

XXXI. 42. De manera que, al oír a alguno afirmar: "Esto pensó Moisés, lo que yo pienso", y otro: "No, más bien lo que yo pienso", considero más religioso decir: "¿Por qué no mejor las dos cosas, si ambas son verdaderas? Y si alguien viera una tercera, y una cuarta, o cualquier otra verdadera completamente distinta en estas palabras, ¿por qué no creer que vio todos esos sentidos aquel del que el Dios único se sirvió para adecuar las Sagradas Escrituras a visiones diferentes y verdaderas que habrían de descubrir en ellas muchos sentidos? Yo, por cierto, de todo corazón y sin vacilar declaro que si escribiera algo en la cumbre de la autoridad, preferiría hacerlo de tal modo que en mis palabras resonara todo lo que cada uno pudiera alcanzar de verdadero en estas materias, antes que proponer muy claramente una sola sentencia verdadera, excluyendo a las demás, cuya falsedad no pudiera molestarme. No quiero, pues, Dios mío, ser tan desconsiderado como para creer que aquel hombre no mereciera esto mismo de ti. En esas palabras, él, al escribirlas, percibió absolutamente y pensó todo cuanto de verdadero hemos podido hallar en ellas, y cuanto no hemos podido, o no todavía, y sin embargo se puede encontrar allí.

XXXII. 43. Por último, Señor, que eres Dios y no carne y sangre, aun cuando aquel hombre no haya visto todo, ¿acaso se le pudo ocultar aun a tu Espíritu bueno, que me conducirá a la tierra justa, algo de todo lo que Tú mismo habías de revelar a los futuros lectores con esas palabras? ¿Pudo ocultársele, aun cuando tal vez no pensara aquel por medio del cual fueron dichas más que en uno solo de los muchos sentidos verdaderos? Y, si esto es así, consideremos aquel en el que pensó Moisés como el más excelso, pero muéstranos Tú, Señor, ése u otro verdadero que te plazca. Ya sea que nos muestres el que compartió también aquel siervo tuyo, ya sea otro el que nos descubras con ocasión de esas palabras, que seas Tú el que apaciente, no el error el que engañe. ¡He aquí, Señor, Dios mío, cuántas cosas sobre tan pocas palabras, cuántas hemos escrito! Con este proceder, ¿qué fuerzas nuestras, qué tiempo bastarían para todos tus libros? Déjame, pues, que te confiese en

ellos[49] más brevemente y que elija un solo sentido, el que Tú me hayas inspirado, verdadero, cierto y bueno, aunque me salgan al paso muchas cosas, allí donde muchas podrían ofrecerse. Que lo haga con tal fidelidad en mi confesión que, si dijera lo que tu ministro ha pensado, lo exprese de manera recta y óptima, pues es necesario que me esfuerce en ello. Si no lo lograra, permite, sin embargo, que diga lo que quisiere decirme a través de tus palabras tu Verdad, que también a él le dijo lo que quiso.

Notas al Libro XII

[1] La expresión "la escasez de la inteligencia es copiosa en el discurso" constituye un oxímoron de los tantos que pueblan la retórica agustiniana en las *Confesiones*, es decir, una figura en la que se yuxtaponen dos palabras de sentido opuesto, en busca de efectos. Desde el punto de vista de la impostación literaria, en este libro se sigue planteando un diálogo con Dios en el que el tema es la palabra divina. Pero, dentro de este diálogo, se establece también otro, polémico, tanto con los que rechazan la Escritura (*hostes* o *reprehensores*) como con quienes hacen de ella una interpretación alegórica, pero, a los ojos de Agustín, errada o arbitraria (*contradictores*). Respecto de la lectura alegórica, véase V, nota 4 *in fine*.

[2] Las citas entrelazadas en este exordio corresponden a *Rom* 8, 31; *Jn* 16, 24 y *Mt* 7, 7. Lanzado ya a la *extensio*, Agustín clama ahora por la iluminación divina, precisamente para comprender el sentido de la palabra de Dios, que, en cuanto creyente, encuentra cifrada en la Escritura. Hay que recordar, pues, el "creo para entender" (*credo ut intelligam*). Por lo demás, el tono de este pasaje inicial, en el que parecen alternarse la ansiedad y la confianza, ya permite suponer la dificultad de los temas hacia los que se dirigirá de aquí en más la indagación.

[3] Una vez más aflora el retórico en esta suerte de prolongación de la oración inicial. Agustín contrapone a la excelsitud del Creador el propio carácter ínfimo. Pero, precisamente porque está por tratar sobre la cuestión de la creación del cielo y la tierra, formula la oposición en términos de "*altitudo*" - "*humilitas*": téngase presente que este último término proviene de "*humus*", tierra, de la cual, a su vez, el hombre está hecho, según se lee en el *Génesis*.

[4] Varias hipótesis se han esbozado acerca de lo que entiende el hiponense con "el cielo del cielo", término que aparece en el versículo aquí citado del *Sal* 113, 16. La más compartida es la que señala que con esta expresión alude a un concepto de ecos plotinianos. Lo cierto es que parece concebirla con las siguientes notas: 1) se trataría de un ámbito, por así decir, que está más allá de la experiencia sensible, esto es, una dimensión puramente inteligible, a dife-

rencia del cielo visible, por lo que no es representable; 2) dicho ámbito es intemporal aunque, en cuanto creado, no es en rigor eterno sino, en todo caso, eviterno; 3) está poblado ya sea por inteligencias angélicas, ya por los espíritus de los bienaventurados; 4) es la sede de Dios, aquella que Él ilumina y en la que su presencia es más densa. Agustín sugiere estas notas, por ej., en *En. in Ps.*121, 6-14; 2, 6-10; *De civ. Dei* XI, 33, entre otros lugares. Con todo, y como se verá, no es taxativo respecto de la existencia de este "cielo del cielo". Por el contrario, con las palabras "tierra", "tinieblas" y "abismo" se refiere a la materia informe, según se lee más adelante.

[5] La *species* o especie es, tanto en Agustín como en la filososfia medieval posterior, uno de los términos más complejos y ricos. Sus diversas acepciones, que obviamente dependen del contexto, están, con todo, muy estrechamente relacionadas entre sí. En primer lugar, y desde el punto de vista metafísico, es la forma, arquetipo o idea en sentido platónico; de ahí que signifique además "especie" en sentido lógico. Por lo mismo, es decir, por el hecho de ser modelo, se constituye, en segundo término, en aquello que da lugar no sólo a una copia en el mundo de lo real sino también a una imagen en el alma. Es en este último sentido que se dice que el alma contiene las formas, esto es, las especies, de todas las cosas. En tercer lugar, está el sentido aplicable al plano físico, que es el que aparece en estas líneas. Según este significado, *species* alude no sólo a la forma sino a la belleza de algo: lo informe es precisamente lo que carece de ella. Justamente, para Agustín, la belleza es el resplandor del orden que implica la forma, es decir, el brillo de su aparecer, del manifestar su especificidad.

[6] Como de alguna manera ya se ha sugerido (cf. nota 1), la clave de impostación de este libro está, como en los demás, planteada en su apertura, sólo que aquí se la explicita. Consiste en el doble movimiento en el que se despliega la *extensio*. De un lado, está la apertura de recepción y asimilación de la palabra divina; de otro, el retorno de esa recepción en forma de *confessio*. Así, el espíritu agustiniano alaba a Dios y se extiende hacia Él en el reconocimiento de la grandeza de sus dones: "*Nonne tu, domine, docuisti hanc animam quae tibi confitetur*?".

[7] Debido a la precisión técnica de la palabra "*informitas*", nos hemos permitido traducirla con el neologismo "informidad". Las dificultades con las que topa Agustín a la hora de comprender la existencia de una materia sin forma alguna provienen de dos ángulos. En primer lugar, la creación *ex nihilo* se lee en el libro de *Macabeos*, no estrictamente en el *Génesis* que aquí se expone. En éste se habla de una materia sin forma alguna, una suerte de materia prima, aunque no en sentido aristotélico. Y surge aquí el problema central de estos capítulos: ontológicamente hablando, el ser de algo, su existencia, pasa a través de una forma. Así, se puede existir sin materia -como el propio Agustín había concluído respecto de solo Dios después de su ruptura con el maniqueísmo- pero no sin forma: se es esto o aquello, vale decir que se puede tener esta o aquella forma, pero no ninguna. Es el carecer de toda forma lo que vuelve a

esta "tierra" metafórica invisible, tanto para los ojos del cuerpo como para los del alma, o sea, la razón. De este modo, en la presente etapa del desarrollo del libro XII, la existencia de una materia informe queda como mero postulado sobre el que el hiponense avanza.

[8] El texto dice *"terra invisibilis et incomposita"*, esto es, no compuesta, precisamente, de materia *y* forma. Al carecer de forma, nada se puede discernir en ella, por lo que resulta caótica o confusa.

[9] Nuevo oxímoron tomado, como muchas notas en este tema, de Plotino *En.* II, 4, 10. Agustín se refiere con esto al hecho de que, por las razones apuntadas (cf. nota 7), la existencia de la materia informe es incomprensible para la razón; pero, al mismo tiempo, en orden a la explicación de la Escritura, es necesaria su postulación. Así, se puede decir que la inteligencia humana conoce la materia informe en su necesariedad, pero, a la vez, la ignora, es decir que no comprende cómo es posible su existencia.

[10] Se resuelve así la cuestión de la materia informe que, no obstante su contradicción intrínseca desde el punto de vista ontológico, Agustín insistió en mantener como postulado: la materia informe no es una *cosa* sino la condición de posibilidad de la existencia de cosas materiales, esto es, cambiantes. En efecto, cambiar no es sino dejar de tener una forma para adquirir otra, como sucede, por ejemplo, con el árbol y el leño, que son dos "algo" diferentes sobre una base común. Con todo, acerca de esta noción paradójica, se debe hacer un par de precisiones: primero, esta *"informitas"* es condición de posibilidad *ex parte rei*, es decir, *de las cosas*, una pura anterioridad de ellas. Tiene prioridad respecto de las cosas creadas, pero no es condicón de posibilidad del Creador mismo, puesto que, en la concepción agustiniana, Él es absolutamente incondicionado en su acto de creación. Segundo, ello no significa que no exista; significa solamente que no existe a la manera de las realidades constituidas por materia y forma, como se explica más abajo en 29, 40.

[11] Sobre la noción de creación *ex nihilo* cf. XI, notas 12 y 21. Como mundo inteligible, el cielo es, entre lo creado, lo superior, siendo sólo Dios superior a él. En cambio, la tierra, en cuanto mundo cambiante, es lo que tiene más precariedad ontológica, porque pasa del ser, que ha recibido, al no ser de su origen; de ahí que sea lo más próximo a la nada.

[12] Por "Verdad, luz de mi corazón" se ha traducido la expresión "*Veritas, lumen cordis mei*". En primer lugar, se ha de tener presente que la Edad Media prefiere el vocablo *"lumen"* y no *"lux"* para aludir, en particular, a la luz como conocimiento. Así, puede versar sobre lo humano o lo divino, aludiendo en este último caso a la iluminación que Dios confiere al alma en todos los aspectos de su virtud cognoscitiva. En segundo término, conviene recordar que uno de los matices de *"cor"* ("corazón") en Agustín es el que señala precisamente la intimidad del pensamiento (cf. VII, nota 2). Repárese, por último, en la trasposición de la palabra "tinieblas" que aparece en el *Génesis*, al plano del conocimiento, donde se usa como imagen de confusión intelectual.

13 En este contexto, las tinieblas son aquellas en las que lo precipita la *distentio* en el mundo, a la que quiere sustraerse. De ella forma parte el coro de voces disonantes de los "*impacati*", los sin paz o sin sosiego o insatisfechos. Como se verá más adelante, en 14, 17 y 16, 23, son los enemigos de la Escritura o los que la malinterpretan.

14 Cf. *I Tim* 6, 16.

15 Se reiteran aquí tesis ya expuestas a las que se quiere volver ahora bajo la luz de la Escritura; de ahí la repetición en estos pasajes de la fórmula "*dixisti mihi voce forte in aurem interiorem*" y, sobre todo, "*hoc in conspecu tuo claret mihi et magis magisque clarescat oro te*". Dichas tesis son, en este caso, la de la diferencia ontológica entre Creador y criatura (cf. VII, 11, 17, y nota 34); y la de la causa deficiente del mal moral, (cf. II, nota 18, *in fine*). No obstante el poder deletéreo del pecado en la vida humana, no puede incidir ni en el ser de Dios ni en la constitución del mundo trascendente, precisamente porque el mal moral es una defección, no tiene entidad ontológica. Así, aunque la transgresión a las leyes divinas implicada por el pecado constituya un acto no sólo de desobediencia sino aun un real intento de ofensa a Dios, su majestad no puede ser, sin embargo, mermada por dicho intento.

16 Cabe notar que Agustín no se muestra taxativo acerca de la existencia de este "cielo del cielo" como mundo inteligible y angélico. Para comprender su reserva en tal sentido, se ha de considerar, en primer lugar, que, en lo que respecta al mundo inteligible, ya lo había puesto como contenido del Verb , esto es, del Intelecto divino. En lo que concierne al mundo angélico, su reserva se justifica por la necesidad de sistema de subrayar que sólo Dios, al ser el único absolutamente simple, carece de toda composición y de toda mutabilidad; luego, sólo Él puede ser eterno, en el sentido pleno de este último término. Dada su interpretación de este "cielo del cielo" como instancia intermedia entre el Creador y lo creado, sólo le resta postularlo, pues, como estando de algún modo asociado con Dios pero no identificado con Él.

17 Adviértase la simetría con la que este pasaje constituye una perfecta contrapartida de la *distentio* de XI, 29, 39. A la vez, y por eso mismo, muestra la meta de la *extensio*.

18 La tesis que ahora se repite, en el marco de la misma fórmula de las otras reiteraciones (cf. nota 15), es la de la heterogeneidad absoluta entre tiempo y eternidad. Como imagen espacial, ello está subrayado en la frase "*longe super omnia tempora*", donde el *super* indica la diferencia de plano (cf. XI, nota 22). De este modo, el cielo del cielo no comparte la dimensión de lo verdaderamente eterno; es más, hasta podría concebirse como radicando en un tiempo infinito. Pero, al adherir al plano de la eternidad, se aleja de los *cambios*. Es esta lejanía lo que lo torna estable y *atemporal*, lo cual, si bien no quiere decir eterno, estrictamente hablando, tampoco significa temporal, justamente porque lo temporal está vinculado con cambios sucesivos; de ahí que Agustín diga que el cielo del cielo no está sometido a la "*vicissitudo temporum*".

[19] La dificultad de comprensión estriba en el máximo nivel de abstracción que implica esa *informitas* (cf. nota 10).

[20] El pasaje se construye por oposición, esto es, negando, en el conocimiento que se supone se da en la dimensión angélica del "cielo del cielo", las características del conocer humano. En efecto, éste procede "*ex parte*", o sea, considerando parcialmente una realidad, porque sólo se tienen en cuenta, por vez, alguno o algunos de sus aspectos esenciales, por ejemplo, cuando se intenta conocer al hombre, se considera su animalidad y su racionalidad, articulando después ambas nociones. De ahí que el conocimiento humano sea progresivo y no intuitivo como el angélico. También a diferencia de éste, es imperfecto en lo que concierne a las realidades trascendentes, por lo que Agustín apela a la imagen paulina de *I Cor* 13,12: ahora vemos como en un espejo, de manera confusa, después veremos cara a cara. Por último, y lo que es más importante, el conocimiento angélico de tales realidades es inmediato, directo; en cambio, el humano ha descifrar la palabra divina que muchas veces se expresa en clave de enigma a resolver.

[21] De modo muy paulatino en el correr de los siglos se fueron diferenciando en el uso los términos "*caelum*" y "*firmamentum*", reservándose el primero para aludir a la dimensión ultraterrena de la bienaventuranza. En cambio, la acepción del segundo se apoya en la etimología de los autores antiguos que hicieron derivar la palabra "firmamento" de "*firmis*", lo cual fue crucial en las consideraciones sobre el tema. En efecto, algunos, como Basilio, entienden este último vocablo en el sentido de denso y sólido (cf. *In Hexaem.* 3); así, conciben el *firmamentum* como aquella parte del aire en que se condensan las nubes. Otros lo definen como el cielo de las estrellas fijas -o sea, firmes- y, siguiendo los comentarios del siglo XII al *Timeo* platónico, creyeron que éstas estaban constituidas por el elemento fuego. Esta segunda opinión fue la históricamente predominante. Pero, en la época de Agustín, aún persistía el uso de "*caelum*" también para "*firmamentum*"; de ahí que se vea obligado a recurrir, para el primer sentido de "*caelum*", a la fórmula "cielo del cielo".

[22] Se trata del sobrecogimiento ante la inmensidad de lo sagrado. En tal sentido, el pasaje se puede considerar paralelo a aquél del libro X, donde el hiponense se asoma a la profundidad de la memoria que lo hará atisbar el propio yo, esto es, la *memoria sui* (cf. X, nota 22 *in principio*).

[23] Obviamente, comienza aquí la parte polémica de este libro XII, que gira en tomo de la exégesis. Como se ha indicado (cf. nota 1), en primer lugar, se refiere a aquellos que no aceptan la Escritura como regla de fe. En cuanto a la imagen de la espada, de inspiración paulina, en *En. in Ps.* 149, 2, se lee: "La palabra de Dios es una espada de doble filo. ¿Por qué tiene dos filos? Porque habla de cosas temporales y de cosas eternas. En ambos casos, prueba lo que dice, y a quien hiere, lo separa del mundo". Los *hostes* o enemigos son los maniqueos y algunos neoplatónicos, a los que también aludió en el libro anterior (cf. XI, nota 21). Agustín no entablará la discusión con ellos, a los que augura

vivamente que abandonen sus propios errores, sino con los *contradictores* quienes, al aceptar la Escritura como palabra revelada, ofrecían una base común de diálogo, más allá de las diferencias exegéticas.

[24] Resuena en estas líneas el *De Principiis* de Orígenes, cuyas tesis, como se ha dicho, llegaron a Agustín seguramente por mediación de Ambrosio (cf. X, nota 70). En efecto, habla allí Orígenes de los *nóes* que conforman una suerte de mundo angélico como el que esboza el hiponense. Sin embargo, la obra origeniana plantea un desvío de la ardiente contemplación de Dios por parte de estos espíritus, alejamiento que precisamente dio lugar al mundo. Como se ve, la ortodoxia agustiniana se opone a esta concepción.

[25] Con la reiterada insistencia en negar la coeternidad entre Dios Creador y el cielo del cielo, Agustín preparaba el terreno para distinguir este último, en cuanto creado, del Verbo, que es principio de lo creado. En efecto, el hiponense ve en el *caelum caeli* una creación intelectual –el conjunto de las inteligencias angélicas– distinto del Verbo o Sabiduría generada, no creada, como subraya, por ejemplo, en *De Gen. ad litt.* II, 8. El Verbo, segunda persona de la Trinidad, se concibe como consustancial al Padre.

[26] *II Cor* 5, 21.

[27] Esta línea reza "*recordans Hierusalem* extento *in eam sursum corde*". Recuérdese el significado que Agustín asigna a "Jerusalén" (cf. VIII, nota 7). Literalmente, pues, el texto confirma ahora la interpretación propuesta: se está ya en plena *extensio*, en ese movimiento de tensión y elevación por el que Agustín se lanza a la unión con Dios, impulsado por el abismo de la palabra divina y el amor a ella. De ahí que la exégesis constituya confesión, esto es, canto de alabanza y gratitud. La impostación del presente capítulo en este lugar del libro XII obedece al hecho de recordar ese sentido de la exégesis, antes de entrar en el centro dialéctico del debate sobre la Escritura. En el Estudio Preliminar se indicaba que en las *Confesiones* se asiste a la construcción de una subjetividad, la de Agustín de Hipona. Pero, a la vez, se sugería que ella tenía lugar ante el Otro y ante los otros. Entre él mismo y esos otros, particularmente con aquellos con quienes existe un lenguaje común y, por ende, la posibilidad directa de un diálogo, Agustín invocará la mediación divina.

[28] Las primicias del Espíritu se refieren a la expectación en su dimensión más profunda y, por eso mismo, a la *extensio* (cf. IX, nota 36). Se recuerda, además, la *distentio* como su contrapartida. En cuanto a la mediación de la *intentio*, está dada ciertamente por el recogimiento del ingreso en la habitación del corazón, donde se escucha la palabra de Dios expresada en la Escritura. Habiendo señalado la razón del lugar que ocupa este capítulo en la estructura del libro XII (cf. nota 27), se comprueba ahora que, por el contenido, constituye, a la vez, su gozne interno.

[29] Comienza ahora la prolija enunciación de tesis exegéticas sobre los primeros versículos del *Génesis*. Al afrontar la complejidad de sus matices, conviene no descontextualizar históricamente la discusión de la que Agustín da

cuenta. Los del texto sagrado eran los términos en los que se debatía en su tiempo. No con menor detalle la Astrofísica baraja hoy hipótesis sobre el origen del universo.

[30] Respecto de la expresión "materia espiritual" hay que tener presente el hilemorfismo de la época, es decir, la concepción según la cual sólo Dios es absolutamente inmaterial (cf. nota 16). Así, toda realidad creada ha de ser necesariamente de algún modo material, aunque se trate de una materia no constituida como cuerpo, por ej., el aire o el ángel.

[31] En síntesis, las interpretaciones expuestas hasta aquí por Agustín sobre "cielo y tierra", la mayoría de las cuales sólo difiere en matices de la suya, son cinco: 1) "cielo" designa la realidad creada, espiritual y celestial; "tierra", la materia informe, opinión coincidente con la agustiniana. 2) "cielo y tierra" resumen el mundo visible tomado en su conjunto. 3) ambos indican la materia informe de la que está constituido el mundo visible. 4) "cielo" y "tierra" señalan, respectivamente, la naturaleza invisible y la naturaleza visible. 5) significan el primer estado, todavía informe, de las criaturas visibles e invisibles, las cuales, después de ser dotadas de formas y, por ende, diferenciadas, tomarán, respectivamente, los nombres de "cielo" y "tierra".

[32] Cf. *II Tim* 1, 14; *I Tim* 1, 8 y 1, 5. La Ley es la expresada en el Antiguo Testamento sobre el que aquí se discute.

[33] Cf. *Mt* 22, 38-40. Se refiere al amor a Dios y al amor al prójimo.

[34] En *De doctr. christ.* II, 1-III, 4, el hiponense señala que todo escrito es un signo a la espera de ser descifrado. Distingue, entonces, en la interpretación, entre la cosa enunciada en el escrito, y la intención que guió al autor al enunciarla. En lo que concierne a la Escritura misma, Agustín se opone tanto a las que considera equivocaciones hermenéuticas como a los que acusan a Moisés de haber inducido a error. En relación con el segundo aspecto, el reproche agustiniano a sus oponentes, los *contradictores*, no radica en las conclusiones a las que arriban en su exégesis, sino a la temeridad de pretender que han adivinado las intenciones del escritor sagrado y de sostener que eran las que ellos afirmaban y no otras.

[35] En estos términos Agustín justifica elementos de las tesis sintetizadas más arriba, los cuales no son contradictorios con su propia posición, esto es, con lo que él cree que afirma la Escritura. Su reivindicación de tales elementos se muestra en la reiteración del "*verum est*" que encabeza cada puntualización. Para proseguir con las cuestiones estilísticas, cabe indicar, por una parte, que el adverbio "primero" (*prius*) de la última línea, ciertamente, no es cronológico sino que, una vez más, indica condición de posibilidad. Por otra, también interesa señalar la importancia que reviste el uso agustiniano de las preposiciones, tan importantes en esta materia y cuya especificidad no siempre es rescatable en español. En este sentido, conviene aclarar que en esta versión se suele traducir el *unde*, que indica origen, por "de donde" ; el *per quem*, generalmente referido a la Sabiduría, esto es, al Verbo, como "por quien". Es frecuente que aparezca el *de*

cuando Agustín niega la consubstancialidad de mundo y Dios; en efecto, dice, entonces, que el mundo no es *de Deo*, lo que se tradujo por "de la misma substancia divina". La dificultad mayor estriba en que, tanto al referirse a la materia como causa material como a Dios como causa eficiente, el hiponense suele utilizar indistintamente *de* y *ex*, siendo que el empleo tradicional reserva para la primera *de* y para el segundo *ex* o *a*. En estos casos, en general, se ha preferido traducir *de* como "a partir de" o "de", y *ex* o *a* como "por".

[36] Cf. *Col* 1, 16.

[37] Dos notas subyacen en este pasaje: la primera es la condición interpelante de todo texto en clave alegórica, como la Escritura, puesto que exige ser interpretado. En la teoría, Agustín conocía la cuestión de los diversos sentidos del texto sagrado, tesis en principio origeniana y transmitida por Ambrosio; en la práctica, la predicación lo había familiarizado con el ejercicio exegético. Más aún, el hiponense desarrolla este tema especialmente en el libro segundo del *De doctr. christ.* El problema radica en cómo saber si la propia exégesis es la correcta. Como se ve, para Agustín, la respuesta se ha de buscar en la auténtica voluntad divina, no en el sentido que pretende darle al texto bíblico su autor material. Y es aquí donde se entrecruza la segunda nota implícita en este capítulo: la del tema de la iluminación y la Gracia. Sólo a través de ella Agustín alcanza ese grado de certidumbre que rezuman estas líneas, las cuales cabe confrontar con las de X, 10, 17 *in fine*.

[38] Se describen dos actitudes diferentes en un polemista. Pero lo que hace sospechar que la primera era sólo augurada por Agustín, y la segunda, real y frecuente, es la diferencia verbal. En el primer caso, se utiliza "si alguno me dijere" (*mihi diceret*); en el segundo, se emplea directamente el indicativo y en presente "pero cuando dice" (*cum vero dicit*).

[39] Cf. *Jn* 8, 44. Respecto de la verdad como patrimonio común, un lugar paralelo es *En. in Ps.* 75, 17. Este pasaje, menos célebre de lo que su planteo merece, constituye una de las claves no sólo de la exégesis sino también de la hermenéutica propia de Agustín o, mejor aún, de las exigencias metodológicas de ésta según su pensamiento. Vale la pena hacer el ejercicio de releerlo, cambiando el nombre de Moisés por algún otro, por ejemplo, el de Aristóteles. Más acá de esa validez extensiva, si, en cambio, se lo remite a este contexto, el exegético, hay que tener en cuenta, de un lado, el carácter trascendente de la verdad para el hombre clásico en general; de otro, la condición de la Escritura en cuanto punto de referencia absoluto de esa verdad para el creyente.

[40] Cf. *Cor* 1, 4 y *Mt* 22, 37.

[41] Cf. *Rom* 9, 21 y *Sal* 8, 5.

[42] Después de capítulos en los que prima el exégeta, Agustín se muestra aquí en su función episcopal, esto es, como pastor. Es, probablemente, esta preocupación el punto de vista desde el cual se pueden encarar tanto su interés en conciliar matices en la interpretación alegórica en pro de la unidad doctrinal, como su aceptación del antropomorfismo en los sencillos. En ambos

órdenes, el propósito era hacer extensiva la predicación a diferentes niveles de recepción. En tal sentido, y como se ve en su diálogo con Jerónimo sobre las versiones de la Escritura al latín, el hiponense, atento a la divulgación, suele dar preeminencia a la comprensibilidad respecto de la exactitud conceptual.

[43] En apretada síntesis, inmediatamente después de aludir a la lectura literal de los sencillos y antes de resumir las tesis exegéticas discutidas en su medio, Agustín formula en este capítulo su propia doctrina de la creación. En esta formulación subyace la tesis sobre la constitución ontológica de lo real (cf. V, nota 10 y I, nota 20). En efecto, reitera, en primer lugar, la eternidad e inmutabilidad de Dios en cuanto Creador; en segundo término, la no consubstancialidad de Dios y mundo; en tercer lugar, reivindica a Dios como causa de la creación y la nada como su origen; en cuarto término, asoma, como se dijo, la estructura trinitaria de las cosas. De hecho, la nota de la medida aparece en la "capacidad" fijada a cada ser, según su "especie", en la que se alude a la segunda nota, recordándose la tercera, la del "peso", en la mención del retorno a Dios como plenitud del Ser, de acuerdo con los límites específicos que a cada especie correspondan. Pero no todas las especies ocupan el mismo lugar en la jerarquía de lo real. Así pues, por último, se refiere a los diferentes grados de perfección en las cosas, diferencia que hace a la armonía del conjunto de lo creado y lo conforma como bueno "en grado sumo". Por lo demás, conviene notar que, como también se ha dicho, éste es el lugar en que Agustín confiesa la grandeza de Dios en cuanto creador, precisamente porque se trata de las *Confesiones*, no de las obras en la que específicamente hace exégesis como teólogo. Esos otros textos son, justamente, *De Genesi ad litteram* y *De Genesi contra manichaeos.*

[44] En estas abigarradas líneas, el hiponense da cuenta de su convicción acerca de que la misma Escritura es susceptible de interpretaciones doctrinales diversas, igualmente aceptables, a condición de que se expresen en afirmaciones que no contradigan los *principios* de la fe, según se advierte en el párrafo 27. Eso no ocurrirá en la medida en que el exégeta cumpla el primer requisito para una recta interpretación: el de la humildad. Ella le procurará, por una parte, la apertura mental a las lecturas ajenas, como aparece en el párrafo 34; por otra, la disponibilidad de dejarse guiar e iluminar por el Espíritu de Dios, como se muestra en la reiteración del escuchar "la fuerte voz divina en el oído interior" en los párrafos 11 y 12.

[45] Cf. nota 10, especialmente, *in fine.*

[46] En primer lugar, recuérdese que el tiempo está ligado al cambio y que cambiar no es sino pasar de una forma a otra; de ahí que el hiponense diga que son las formas de las cosas las que dan origen al tiempo. En segundo término, si la materia informe se percibe con los tiempos, ello sucede de la misma manera en que el sonido, siendo condición de posibilidad del canto, es percibido al mismo tiempo que éste, como ya señaló el texto. En tercer lugar, y en lo que concierne al hecho de que nada puede decirse de esta materia informe que no sea anterior en el tiempo, se ha de advertir que aquí el sujeto del párrafo es

ese algo que *se dice* ("*nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi velut tempore prior sit*), no la materia informe misma. Así, Agustín se refiere a la necesidad con la que *en el discurso* se tenga que hablar primero de ella, en cuanto condición de posibilidad de las cosas formadas. Esto no significa, pues, retractación alguna respecto de lo afirmado acerca de que la prioridad de esa materia en sí misma no es temporal.

47 En estas líneas se reitera tanto la distinción a la que se aludió en la nota 34, cuanto el propósito implícito del libro XII que aquí se cierra, referido en la nota 6.

48 Dice el texto "*carnalibus*". Para comprender esto, es necesario recordar que, siguiendo a Pablo, que distingue "*soma*" (cuerpo) de "*sarx*" (carne), y atribuye un signo negativo a este segundo término, también Agustín llama "carnal" toda acción, actitud, pensamiento o aun, como aquí se ve, opinión dictada por las pasiones del hombre exterior alejado de Dios. Así, el término "carnal" no alude únicamente a los que, con mayor especificidad, se denominan "pecados de la carne", sino a todos aquellos propios del hombre vuelto hacia sí mismo. Por eso, en este contexto, la expresión se refiere a los polemistas contumaces y soberbios de los que el hiponense ya ha hablado y que defienden encarnizadamente su opinión porque es la propia y no porque sea verdadera.

49 He aquí resumida la exégesis como *confessio*: "*in eis confiteri tibi*", donde quizá la clave radique en la preposición *in*.

Libro XIII

I. 1. Te invoco, Dios mío, misericordia mía, que me hiciste, y que no olvidaste al que se olvidó de ti. Te invoco para que vengas a mi alma, a la que preparas para recibirte por el deseo que le inspiras. No abandones ahora al que te invoca, Tú, que antes de que te invocara, te anticipaste e insististe de mil modos y con crecientes voces para que desde lejos yo te oyese, y me volviera, y te llamara a ti, que me llamabas a mí. Pues has borrado, Señor, todas mis malas acciones, para no tener que castigar mis manos, con las que yo deshacía, lejos de ti, y has anticipado todas mis buenas acciones, para retribuirlas a tus manos, con las que me hiciste. Porque, antes de que yo existiera, existías Tú, ni era yo algo, para que le concedieras que existiese. Sin embargo, he aquí que existo por tu bondad, que se anticipó a todo eso que hiciste de mí y a aquello desde donde me hiciste. Pues ni Tú tenías necesidad de mí ni soy yo un bien tal como para que Tú lo ayudes, Señor mío y Dios mío, no tal que te pudiera servir, como si te hubieras fatigado al obrar o fuera menor tu poder si careciera de mi homenaje.[1] Mi culto por ti no es como el de la tierra, de manera que quedarías inculto si no te cultivara, sino que te debo un servicio y un culto, para que de ti provenga mi bien, de ti, de quien me viene el ser para poder recibir el existir bien.[2]

II. 2. De la plenitud de tu bondad toda criatura ha recibido el subsistir, para que no faltase un bien, que de ningún provecho podía serte y que, no proviniendo de ti, no podría ser igual a ti, pero

que por ti podía ser creado. Pues, ¿qué merecieron de ti el cielo y la tierra que hiciste en el principio? Digan qué merecieron de ti la naturaleza espiritual y la corpórea, que hiciste en tu Sabiduría, para que de ellas dependieran hasta los seres imperfectos e informes que, según su género -espiritual uno, corporal el otro- marchaban lejos hacia el desorden y la desemejanza.[3] Lo informe espiritual era mejor que si constituyera un cuerpo formado; lo informe corpóreo era mejor que si fuese una pura nada. Así, informes estarían suspendidas en tu Verbo todas las cosas, en su conjunto muy buenas, si, por ese mismo Verbo, no hubieran sido llamadas a tu unidad y a ser formadas y hechas por lo Uno, por ti, Bien sumo. ¿Qué merecieron de ti, para ser siquiera informes, cuando ni aun esto serían, si no fuera por ti?

3. ¿Qué mereció de ti la materia corpórea, para ser al menos invisible y caótica? Ni siquiera eso sería, si no la hubieras hecho. Ciertamente que, al no existir, no podía merecer de ti el existir. O ¿qué mereció de ti el esbozo de la criatura espiritual, aunque sólo fuera para flotar tenebrosa -semejante al abismo, desemejante a ti- si no se hubiera convertido, por el mismo Verbo, el mismo por quien fue hecha e, iluminada por Él, no hubiera sido hecha luz, si no hubiera sido, aunque no idéntica, conformada, con todo, a la Forma igual a ti? Porque, así como para un cuerpo no es lo mismo ser que ser hermoso -de lo contrario, no podría ser deforme- así también, para el espíritu creado, no es lo mismo vivir que vivir sabiamente; de lo contrario, viviría con sabiduría inmutable. Mas, su bien está en adherir a ti siempre, para que con el alejamiento no pierda la luz que alcanzó con la conversión, ni recaiga en una vida semejante al abismo de tinieblas.[4] También nosotros, que somos según el alma una criatura espiritual, alejados de ti, luz nuestra, hemos sido algún tiempo tinieblas en esta vida, y trabajamos en lo que queda de nuestra oscuridad, hasta constituirnos en tu justicia en tu Hijo único, como montes de Dios, ya que fuimos juicios tuyos, como abismo profundo.[5]

III. 4. En cuanto a lo que dijiste sobre las primeras cosas creadas: "Hágase la luz y la luz se hizo", no de manera incongruente lo entiendo como referido a la criatura espiritual, porque ya era de algún modo una vida que Tú habrías de iluminar. Con to-

do, así como no había merecido ser una vida tal que pudiera ser iluminada, así tampoco, cuando ya existía, mereció ser iluminada. Porque su informidad no te hubiera agradado si no hubiera sido hecha luz, no por existir sino por intuir la luz que ilumina y adherir a ella. Así, no debe sino a tu gracia el hecho de que de alguna manera vive, y el vivir en la bienaventuranza, vuelta, mediante un cambio para mejor, hacia aquello que no puede cambiar ni en cosa mejor ni en peor. Y eso sólo eres Tú, el único simple, en quien vivir no es cosa distinta de vivir feliz, ya que Tú eres tu felicidad.[6]

IV. 5. Porque, ¿qué es lo que te faltaría para alcanzar el bien que eres para ti mismo, aun en el caso de no existir en absoluto estas criaturas o en el de que permanecieran informes? No las has creado por indigencia sino por la plenitud de tu bondad; por ella las has reducido y les has dado forma, no porque tu gozo hubiera de ser completado por ellas. Pues, siendo Tú perfecto, te desagradaba su imperfección, por lo que recibieron de ti su perfección para agradarte, no como si fueras imperfecto y también Tú hubieras de perfeccionarte con su perfección. Tu Espíritu bueno era llevado sobre las aguas, no llevado por ellas, como si en ellas reposara. Pues, se dice que tu Espíritu reposa en los seres, pero es Él el que los hace reposar en sí mismo. Era tu voluntad, incorruptible e inmutable, que se basta ella misma en sí y para sí, la que era llevada por sobre esa vida que habías creado y para la que no es lo mismo vivir y vivir feliz. Porque ella vive aun cuando flota en su oscuridad; le resta convertirse a aquel por quien ha sido hecha, y vivir más y más junto a la fuente de la vida, y ver en su luz la luz, y perfeccionarse, iluminarse y ser feliz.[7]

V. 6. He aquí que como en enigma se me aparece la Trinidad que eres, Dios mío. Porque Tú, Padre, hiciste "el cielo y la tierra" en el Principio de nuestra sabiduría, que es tu Sabiduría, nacida de ti, igual a ti y coeterna contigo, es decir, en tu Hijo. Muchas cosas hemos dicho del cielo del cielo, y de la tierra invisible y no compuesta, y del abismo de tinieblas, que conciernen a la errática fluidez de la criatura inmaterial informe. Así subsistiría ella, si no se hubiera vuelto hacia aquel por quien era una vida cualquiera, y por su ilu-

minación no se hubiera convertido en una vida hermosa y llegado a ser el cielo de ese cielo que después fue creado entre agua y agua. Ya tenía yo, pues, bajo el nombre de Dios, al Padre, que hizo estas cosas; bajo el nombre de Principio, al Hijo, en el cual las hizo. Pero, creyendo, como creía, que mi Dios es Trinidad, indagaba en sus santas palabras. Y he aquí que tu Espíritu era llevado sobre las aguas. He aquí a la Trinidad, Dios mío, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de todo lo creado.[8]

VI. 7. ¡Oh, luz de verdad! A ti acerco mi corazón, para que no me enseñe cosas vanas. Disipa sus tinieblas y dime, te lo ruego por la madre caridad, por qué razón, después de haber nombrado el cielo, y la tierra invisible y caótica, y las tinieblas sobre el abismo, sólo entonces tu Escritura nombró a tu Espíritu. ¿Acaso porque convenía introducirlo así, para poder decir que era llevado por encima, y no se podía decir esto, si antes no se mencionaba aquello sobre lo que se pudiera entender que era llevado tu Espíritu? Porque no era llevado por encima del Padre, ni del Hijo, y, sin embargo, no se podría decir con propiedad que era llevado por encima, sino lo fuera sobre alguna cosa. Era necesario, pues, que se nombrara antes aquello sobre lo que era llevado, y sólo después a aquel al que no convenía mencionar sino diciendo de Él que era llevado por encima. Pero ¿por qué no convenía mencionarlo de otro modo más que diciendo que era llevado por encima?

VII. 8. Ya a partir de aquí siga quien pueda con el entendimiento a tu Apóstol. Él dice que tu caridad ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Y, en orden a las cosas espirituales, nos enseña y muestra la senda soberana de la caridad, y por nosotros dobla la rodilla ante ti, para que adquiramos el conocimiento sobreeminente de la caridad de Cristo.[9] He aquí por qué el Espíritu, sobreeminente desde el comienzo, era llevado sobre las aguas. ¿A quién hablaré yo, y cómo, del peso de la concupiscencia hacia el abismo abrupto, y de la elevación de la caridad por medio de tu Espíritu que es llevado sobre las aguas? ¿A quién lo diré? ¿Cómo lo diré? Pues no es que haya lugares en los que nos sumerjamos o de los que emerjamos. Pero, ¿qué es más semejante y, a la vez, menos semejante? Son afectos,

son amores; la impureza de nuestro espíritu fluye hacia lo más bajo por amor a los afanes, la santidad del tuyo nos eleva a lo más alto por amor a la seguridad, para que tengamos el corazón arriba, hacia ti, donde tu Espíritu es llevado sobre las aguas, y lleguemos al sobreeminente descanso, no bien nuestra alma haya atravesado las aguas sin substancia.[10]

VIII. 9. Se precipitó el ángel, se precipitó el alma del hombre. Y con ello indicaron el abismo de tenebrosa profundidad en que se habría hundido toda criatura espiritual, si no hubieras dicho en el comienzo: "Hágase la luz", si no hubiera sido hecha la luz y no hubiera adherido a ti, obediente, toda inteligencia de la ciudad celeste para descansar en tu Espíritu, que es llevado inmutablemente sobre todo lo mutable. De otro modo, hasta el "cielo del cielo" habría sido en sí mismo abismo tenebroso. Pero ahora es luz en el Señor. Pues, aun en la misma mísera inquietud de los espíritus que caen y dejan ver sus tinieblas despojadas del vestido de tu luz, claramente muestras cuán grande hiciste a la criatura racional, para cuyo reposo feliz no basta absolutamente nada que sea menos que Tú; por eso, ni aun ella se basta a sí misma. Pues Tú, Señor nuestro, iluminarás nuestras tinieblas; de ti provienen nuestras vestimentas, y nuestras tinieblas serán como el mediodía.[11] Date a mí, Dios mío, devuélvete a mí. Mira que te amo y, si es poco, que te ame yo más intensamente. No puedo medir, para saberlo, cuánto me falta de amor para que baste, para que mi vida corra hacia tus abrazos y no me aparte hasta que se esconda en lo escondido de tu rostro. Esto sólo sé: que, más allá de ti, hay mal para mí, no sólo fuera de mí sino aun en mí mismo; y que para mí toda abundancia que no sea mi Dios es indigencia.[12]

IX. 10. ¿Acaso no eran llevados sobre las aguas el Padre o el Hijo? Si esto de entiende como un cuerpo en un espacio, tampoco el Espíritu Santo lo era. Pero si se entiende como la preeminencia de la inmutable divinidad sobre todo lo mutable, tanto el Padre como el Hijo como el Espíritu Santo eran llevados sobre las aguas. ¿Por qué, entonces, se dijo esto sólo de tu Espíritu? ¿Por qué sólo de Él, como si estuviese en un lugar, que no es lugar? Sólo de Él se dijo que es don tuyo. En tu don descansamos; en él go-

zamos de ti. Nuestro reposo es nuestro lugar. El amor nos lleva a él, y tu Espíritu bueno eleva nuestra humildad en los umbrales de la muerte.[13] En la voluntad buena está nuestra paz. Por su peso el cuerpo tiende a su lugar. El peso no lleva solamente hacia abajo, sino al lugar propio. El fuego tiende hacia arriba; la piedra, hacia abajo: obran según sus pesos, piden sus lugares. El aceite que se vierte bajo el agua tiende a ir sobre ella; el agua que se vierte sobre el aceite se sumerge debajo de él: obran según sus pesos, piden sus lugares. Las cosas menos ordenadas son inestables; se las ordena y descansan.[14] Mi peso es mi amor, por él soy llevado adondequiera yo me dirija.[15] Nos enciende tu don y nos dirigimos hacia lo alto; ardemos y vamos; ascendemos en ascensiones del corazón y cantamos un cántico de grados. Con tu fuego, con tu fuego bueno ardemos y vamos, porque nos dirigimos hacia arriba, hacia la paz de Jerusalén, porque exulté con las palabras de los que me dijeron: "Vamos a ir a la casa del Señor". En ella nos pondrá la buena voluntad, para que no queramos más que permanecer allí eternamente.[16]

X. 11. ¡Feliz la criatura que no conoció otra cosa! Ella misma hubiera sido esa cosa, a no ser por tu don que sobrevuela todo ser mutable. Él la elevó, apenas creada, sin ningún intervalo de tiempo, con ese llamado, por el que dijiste: "Hágase la luz" y la luz fue hecha. Pues en nosotros se distingue el tiempo en que fuimos tinieblas de aquel en el que hemos sido hechos luz. Pero respecto de aquella criatura, se dijo lo que sería de no haber sido iluminada.[17] Así, se dijo que fue primero como fluyente y tenebrosa para poner en relieve la causa que hizo que fuera de otro modo, es decir, que, por haberse vuelto a la luz inextinguible, fuera luz. Quien pueda, que lo comprenda, que a ti te lo pida. ¿Por qué ha de importunarme a mí, como si yo fuera el que "ilumina a todo hombre que viene a este mundo"?[18]

XI. 12. ¿Quién entenderá a la Trinidad omnipotente? ¿Y quién no habla de ella, si es que efectivamente habla de ella? Rara es el alma que, cuando habla de ella, sabe lo que dice. Se discute, se polemiza, y nadie, si no tiene paz, contempla esta visión. Quisiera que los hombres reflexionaran sobre tres cosas que hay en ellos mis-

mos. Estas tres cosas están muy lejos de ser lo que la Trinidad. Sin embargo, las menciono, para que en ellas se ejerciten, comprueben y piensen cuán lejos están de aquélla. Las tres cosas que digo son: ser, conocer, querer. Pues yo soy, conozco y quiero. Existo conociendo y queriendo; sé que existo y que quiero; y quiero existir y saber. Así, vea quien pueda hacerlo cómo, en estas tres cosas, la vida es indivisible, y hay una única vida, una única mente, una única esencia, cómo hay, en fin, una distinción indivisible que, con todo, es distinción.[19] Por cierto, cada uno está ante sí mismo, que atienda a sí mismo, que se examine, y que después me diga. Pero, cuando haya encontrado algo en estas cosas y haya respondido, que no considere haber hallado aquello que sobre ellas existe inmutablemente, sabe inmutablemente, y quiere inmutablemente.[20] No hay quien pueda concebir fácilmente si es por estas tres realidades que hay también allí Trinidad; si las tres se encuentran en cada una, de manera que cada una es terna; si, prodigiosamente, de un modo simple y múltiple, infinito en sí con fin en sí mismo, el Ser es, se conoce y se basta a sí mismo, siendo inmutablemente Él mismo, por la abundante magnitud de su unidad. ¿Quién podría explicarlo de algún modo? ¿Quién osaría pronunciarse en cualquier sentido?

XII. 13. Sigue con tu confesión, fe mía.[21] Di al Señor, tu Dios: Santo, Santo, Santo, Señor, Dios mío. En tu nombre hemos sido bautizados, Padre, Hijo y Espíritu Santo; en tu nombre bautizamos, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Porque también entre nosotros en su Cristo "hizo Dios el cielo y la tierra", los espirituales y los carnales de su Iglesia.[22] También nuestra tierra, antes de recibir la forma de la doctrina, "era invisible y caótica" y nos cubrían las tinieblas de la ignorancia. Pero, a causa de su iniquidad, instruiste al hombre, y son tus juicios como grandes abismos.[23] Mas, puesto que tu Espíritu era llevado sobre las aguas, no abandonó tu misericordia nuestra miseria, y dijiste: "Hágase la luz". "Haced penitencia, porque se ha acercado el reino de los cielos": "Haced penitencia", "Hágase la luz". Y, como estaba turbada nuestra alma en nosotros mismos, nos acordamos de ti, Señor, desde la tierra del Jordán, desde el monte, que es igual a ti, pero que se hizo pequeño por nosotros.[24] Y nos disgustaron nuestras tinieblas, y nos volvi-

mos a ti, y se hizo la luz. He aquí cómo fuimos en un tiempo tinieblas, pero ahora somos luz en el Señor.

XIII. 14. Y sin embargo, somos luz por la fe, no todavía por la visión. Pues por la esperanza hemos sido salvados. Y la esperanza que ve no es esperanza. Todavía el abismo llama al abismo, pero ya es mediante la voz de tus cataratas. Aun aquel que dice: "No he podido hablaros como a espirituales sino como a carnales", no cree haber alcanzado todavía tu abismo. Y, "olvidando lo pasado y protendiendo hacia lo que existe antes de todas las cosas",[25] gime agobiado, con su alma con sed del Dios vivo, como los ciervos de las fuentes de agua. Y se pregunta: "¿Cuándo llegaré?, deseoso de ser revestido de su morada celestial. Pero llama al abismo inferior: "No os adaptéis a este mundo, sino reformaos según lo nuevo de vuestro espíritu", "No os hagáis niños en la inteligencia sino en la malicia, para ser perfectos en inteligencia". Y exclama: "¡Oh, insensatos gálatas!, ¿quién os ha fascinado?" Pero ya no es con su voz sino con la tuya. Sí, con la tuya. Porque enviaste tu Espíritu desde lo alto, por medio de Aquél que ascendió a lo alto y abrió las cataratas de sus dones, para que el ímpetu del río alegrara tu ciudad. Por él suspira el amigo del Esposo, teniendo ya en él las primicias de su espíritu, pero todavía gimiendo en sí mismo, esperando la adopción, a redención de su cuerpo. Por él suspira, porque es un miembro de la esposa; y por él cela, porque es amigo del Esposo. Por él cela, no para sí, porque ya no con su voz sino con la de tus cataratas, llama al otro abismo. Y, en su celoso cuidado, teme que, así como la serpiente engañó con su astucia a Eva, así también se corrompa su sentido y se aleje de la pureza que hay en nuestro Esposo, tu Hijo único.[26] Ésta es la luz de visión de la que gozaremos cuando lo veamos tal como es, cuando hayan pasado las lágrimas, que se han convertido en mi pan, día y noche, mientras se me pregunta todos los días: ¿Dónde está tu Dios?

XIV. 15. También yo digo: Dios mío, ¿dónde estás? He aquí donde estás. En ti respiro un poco, cuando sobre mí derramo mi alma en un grito de alegría y de alabanza, en el que resuena una fiesta de celebración.[27] Con todo, aún está triste mi alma, porque vuelve a caer y a hacerse abismo; o, más bien, siente que todavía es abismo.

Le dice mi fe, la que encendiste de noche delante de mis pasos: "¿Por qué estás triste, alma mía? ¿Por qué me perturbas? Espera en el Señor, antorcha para tus pies es su palabra. Espera y persevera, hasta que pase la noche, madre de los impíos, hasta que pase la ira del Señor, de la que fuimos hijos también nosotros un tiempo, cuando éramos tinieblas, cuyos restos todavía arrastramos en un cuerpo muerto por causa del pecado, hasta que amanezca y se disipen las sombras. Espera en el Señor". "Desde la mañana estaré en pie y lo contemplaré, siempre lo confesaré". "Desde la mañana estaré en pie y veré la salud de mi rostro", mi Dios, "que dará vida aun a nuestros cuerpos mortales por el Espíritu que habita en nosotros". Porque misericordiosamente era llevado sobre nuestro interior tenebroso y fluido. De él hemos recibido en este peregrinaje una prenda, para que ya seamos luz, ahora que, habiendo sido salvados, aunque todavía en la esperanza, hemos sido hechos hijos de la luz y del día, no de la noche y las tinieblas. Eso lo fuimos una vez. Entre los hijos de la noche y nosotros, en este todavía incierto conocimiento humano, sólo Tú haces distinción, Tú, que pones a prueba nuestros corazones y llamas a la luz "día", y a las tinieblas, "noche". Porque, ¿quién nos discierne sino Tú?[28] ¿Qué tenemos que no hayamos recibido de ti, nosotros, vasos de honor, sacados del mismo barro del que otros han sido hechos vasos de ignominia?[29]

XV. 16. ¿Quién sino Tú, Dios nuestro, nos hizo un firmamento de autoridad sobre nuestras cabezas en tu divina Escritura? Pues "el cielo se plegará como un libro", pero ahora se despliega como piel sobre nosotros. Y es que tu divina Escritura tiene una autoridad más sublime desde que han sufrido esta muerte esos mortales por medio de los cuales nos la dispensaste. Y Tú sabes, Señor, Tú sabes cómo revestiste de pieles a los hombres, cuando se hicieron mortales por el pecado.[30] Por eso extendiste como una piel el firmamento de tu libro, tus concordes palabras: mediante el ministerio de mortales las colocaste sobre nosotros. Pues, con su misma muerte, la solidez de la autoridad que tienen los dichos que a través de ellos difundiste se extendió de manera sublime sobre todas las cosas que hay debajo. No se extendía así mientras vivían acá.[31] No habías extendido todavía el cielo como una piel; no habías dilatado aún la fama de su muerte por todas partes.

17. Que contemplemos, Señor, los cielos, obra de tus dedos.[32] Despeja de nuestros ojos las nubes con que los encubriste. Allí radica tu testimonio que da sabiduría a los pequeños. Completa, Dios mío, tu alabanza de boca de los niños y de los lactantes,[33] ya que no conocemos otros libros que de tal modo destruyan la soberbia, que de tal modo destruyan al enemigo y al que, defendiendo sus pecados, se resiste a la reconciliación contigo. No conozco, Señor, no conozco otras palabras tan puras que así me inviten a la confesión, y sometan mi cerviz a tu yugo, y me insten a rendirte un culto gratuito. ¡Que yo las comprenda, Padre bueno! Concédeme esto a mí, ya rendido, puesto que para los que se han rendido a ti las has establecido.

18. Hay otras aguas sobre este firmamento que son, creo, inmortales y exentas de corrupción terrena. Alaben ellas tu nombre, que lo alaben los pueblos supercelestiales de tus ángeles, que no necesitan mirar ese firmamento y leer en él para conocer tu verbo. Pues, ven tu rostro siempre y en él leen, sin las sílabas de los tiempos, lo que quiere tu voluntad eterna.[34] Leen, eligen y aman. Leen siempre y jamás pasa lo que leen. Pues, eligiendo y amando, leen la inmutabilidad misma de tu designio. No se cierra su manuscrito ni se pliega su libro, porque Tú mismo eres para ellos eso, y lo eres eternamente, porque los dispusiste sobre este firmamento que afirmaste sobre la debilidad de los pueblos de aquí abajo. Lo hiciste para que éstos miren y adviertan tu misericordia, que te anuncia temporalmente a ti, que creaste los tiempos. Pues, "en el cielo, Señor, está tu misericordia, y tu verdad se eleva hasta las nubes". Pasan las nubes,[35] pero el cielo permanece. Pasan quienes predican tu palabra de ésta a la otra vida, pero tu Escritura se extiende sobre los pueblos hasta el fin de los siglos. Pasarán también el cielo y la tierra, pero tus palabras no pasarán. Porque también esa piel se replegará y, con su esplendor, la hierba sobre la que se extendía también pasará, pero tu Verbo permanece eternamente. Tu Verbo ahora se nos aparece en el enigma de las nubes y en el espejo del cielo, no como es; tampoco a nosotros, aunque seamos amados por tu Hijo, se nos ha mostrado aún lo que seremos. Miró Él a través del velo de la carne y nos ha acariciado, nos inflamó y corrimos tras su perfume. Pero, cuando se nos aparezca, seremos semejantes a Él, porque lo veremos tal como es.[36] Verlo tal como es, Señor, es nuestro premio, que todavía no tenemos.

XVI. 19. Pues, así como Tú eres absolutamente, así también Tú solo conoces, porque eres inmutablemente, conoces inmutablemente, y quieres inmutablemente. Tu esencia conoce y quiere inmutablemente. Tu conocimiento es y quiere inmutablemente. Tu voluntad es y conoce inmutablemente. Y no parece justo ante ti que, tal como se conoce a sí misma la luz inmutable, del mismo modo la conozca el ser mutable por ella iluminado. Por eso, mi alma está ante ti como tierra sin agua, porque así como no puede, de suyo, iluminarse a sí misma, tampoco puede, de suyo, saciarse. Pues, junto a ti está la fuente de la vida; en tu luz veremos la luz.

XVII. 20. ¿Quién congregó a los amargos en una sola sociedad?[37] Idéntico es para ellos el fin: el de una felicidad terrena y temporal, por la que hacen todas las cosas, aunque fluctúen en una innumerable variedad de cuidados. ¿Quién sino Tú, Señor, que dijiste que se congregaran las aguas en un sola masa y que apareciera la tierra seca, sedienta de ti? Puesto que tuyo es el mar, Tú lo hiciste, tus manos plasmaron la tierra seca. No se llama "mar" a la amargura de las voluntades sino a la reunión de las aguas. Pues Tú frenas también los malos deseos de las almas y fijas límites hasta donde está permitido avanzar a las aguas, para que sus olas rompan sobre sí mismas. Y así creas el mar, según el orden de tu dominio sobre todas las cosas.

21. En cambio, a las almas sedientas de ti, y que a tus ojos aparecen diferentes, por ser otro el fin que las separa de la sociedad del mar, Tú las irrigas desde una fuente oculta y dulce, para que también la tierra dé su fruto. Y da su fruto. Y, por mandarlo Tú, su Dios y Señor, germinan en nuestra alma obras de misericordia según su especie, al amar al prójimo en el socorro de las necesidades carnales. Lleva en sí la semilla de la semejanza, porque por nuestra flaqueza nos compadecemos y socorremos a los necesitados; de modo similar, en la misma necesidad, quisiéramos ser socorridos nosotros. Y esto no sólo en las cosas fáciles, como hierba que crece sola, sino en la protección de una ayuda robusta y fuerte, como árbol fructífero, esto es, benéfico, para arrancar al que padece injusticia de manos del poderoso, dándole sombra de protección bajo el roble vigoroso del juicio justo.

XVIII. 22. Que así, Señor, te lo ruego, que así nazca de la tierra la verdad, como Tú haces nacer, y das la alegría y la facultad. Que nazca de la tierra la verdad, y mire la justicia desde el cielo, y se enciendan luces en el firmamento. Partamos nuestro pan con el hambriento; recibamos en casa al sin techo; vistamos al desnudo; y no despreciemos a los domésticos, que son de nuestra simiente.[38] Atiende a tales frutos nacidos de la tierra, Señor, porque es bueno, y brote en su momento nuestra luz. Que, por esta cosecha de acción aquí abajo, obteniendo el Verbo de vida en las delicias de la contemplación, aparezcamos allá arriba como luces en el mundo, adheridos al firmamento de tu Escritura. Allí, en efecto, discutes con nosotros, para que distingamos entre lo inteligible y lo sensible como entre el día y la noche, o entre las almas dedicadas a lo inteligible y las dadas a lo sensible. Y esto con el fin de que no seas Tú solo quien, en lo recóndito de tu designio, separes, como antes de que existiera el firmamento, la luz de las tinieblas, sino para que también tus espirituales, colocados y diferenciados en el mismo firmamento,[39] ahora que tu gracia se ha manifestado por todo el orbe, brillen sobre la tierra y establezcan la separación entre el día y la noche, señalando los tiempos. Porque pasaron los tiempos viejos y he aquí que se hicieron nuevos. Porque ahora está más cerca nuestra salvación que cuando creímos. Porque la noche está avanzada y se acerca el día. Porque bendices la corona de tu año y envías obreros a tu mies, en cuya siembra otros trabajaron. Y los envías a otra siembras, cuya cosecha se recogerá al final. Así colmas los votos de quien desea y bendices los años del justo. Pero Tú eres el mismo y en tus años, que no pasan, preparas el granero para los años que pasan.[40] Según designio eterno, derramas sobre la tierra, a su debido tiempo, los bienes celestiales.

23. A uno le es dado por el Espíritu el lenguaje de la sabiduría, que es una suerte de luz mayor, en favor de aquellos que se deleitan en la resplandor de la verdad clara, como en el comienzo del día; a otro le es dado, por el mismo Espíritu, el lenguaje de la ciencia, que es una especie de luz menor; a otro, la fe; a otro, el don de curar; a otro, el discernimiento de espíritus; a otro, la diversidad de lenguas. Todos estos dones son como estrellas. Pues todos los obra el único y mismo Espíritu, que distribuye los propios dones a cada

uno como le place, y hace aparecer estrellas con el fin de que se manifiesten para utilidad de todos. Pero el lenguaje de la ciencia, que contiene todos los misterios que varían con los tiempos, como la luna, y los demás conocimientos propios de los dones que después fueron recordados como estrellas, en la medida en que difieren de esa claridad de la sabiduría de que goza el día mencionado, se aproximan al comienzo de la noche. Pues son necesarios para aquellos a quienes tu prudentísimo siervo no podía hablar como a espirituales sino como a carnales, me refiero a aquel que hablaba de la sabiduría entre los perfectos.[41] Pero el hombre carnal es como un niño en Cristo, y se alimenta de leche mientras no esté lo bastante robusto para tomar alimento sólido y fortalezca su visión para contemplar el sol. Que no abandone su noche; que se contente con la luz de la luna y las estrellas. Sobre estas cosas discurres con nosotros sapientísimamente, Dios nuestro, en tu libro, en tu firmamento, para las discernamos todas en una contemplación maravillosa, aunque todavía en signos y en los tiempos, en los días y los años.

XIX. 24. Pero antes, "purificaos, limpiaos, apartad la maldad de vuestras almas y de la vista de mis ojos",[42] para que aparezca la tierra seca. Aprended a obrar el bien, juzgad en favor del huérfano y haced justicia a la viuda, para que de la tierra broten la hierba tierna y los árboles que dan fruto. Y venid, discutamos, dice el Señor, para que se hagan las luces en el firmamento del cielo y luzcan sobre la tierra. Preguntaba aquel rico al Maestro bueno qué debía hacer para alcanzar la vida eterna. Que el Maestro bueno -a quien él creía un hombre y nada más, pero que es bueno porque es Dios- le diga a aquel rico que, si quiere alcanzar la vida, guarde los mandamientos, que arranque de sí la amargura de la malicia y la iniquidad, que no mate, no cometa adulterio, no róbe, no dé testimonio falso, para que aparezca la tierra seca y germine el honrar al padre y a la madre, y el amar al prójimo. "Todo esto lo he practicado", dijo. ¿De dónde, pues, tantas espinas, si es tierra fructífera? Ve, extirpa los zarzales salvajes de la avaricia, "vende lo que posees", llénate de cosechas dando a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo. No sucederá esto si no está allí tu corazón. Y esto tampoco ocurrirá si no está allí tu tesoro, como lo escuchaste del Maestro bueno. Pero la tierra estéril se entristeció, y las espinas sofocaron la palabra.

25. Pero vosotros, en cambio, linaje elegido, débiles del mundo, que os habéis despojado de todo para seguir al Señor,[43] id en pos de Él y confundid a los fuertes, id en pos de Él, pies hermosos, y resplandeced en el firmamento, para que cielos canten su gloria, distinguiendo la luz de los perfectos aunque no todavía como la de los ángeles, de las tinieblas de los pequeños aunque no desesperados. Brillad sobre la tierra entera, y que el día, candente de sol, anuncie al día la palabra de la sabiduría; que la noche, esclarecida de luna, anuncie a la noche la palabra de la ciencia. La luna y las estrellas relucen en la noche, pero la noche no las oscurece, porque ellas la iluminan según su medida. Es como si Dios dijera: "Háganse luces en el firmamento del cielo" y de pronto se oyó un sonido del cielo, como si soplara un fuerte viento, y se vieran lenguas divididas, como de fuego, posándose sobre cada una de ellas. Y se hicieron en el firmamento del cielo luces que tenían la palabra de vida. Corred por doquier, llamas santas, llamas hermosas. Pues vosotras sois la luz del mundo; no estéis bajo el celemín. Ha sido exaltado aquel a quien adheristeis y Él os exaltó. Corred y dadlo a conocer a todas las naciones.

XX. 26. Que conciba también el mar y dé a luz vuestras obras, y produzcan las aguas reptiles con almas vivas. Pues, separando lo precioso de lo vil, habéis sido hechos boca de Dios, para decir: "Produzcan las aguas", pero no alma viva, que ésa la produce la tierra, sino reptiles de alma viva y aves que vuelen sobre la tierra. Porque tus sacramentos, oh Dios, se deslizaron por obra de tus santos como reptiles a través de las olas de las tentaciones del mundo, para impregnar a las naciones de tu nombre en tu bautismo. Mientras tanto, tuvieron lugar grandes maravillas, como enormes cetáceos, y las voces de tus mensajeros fueron por doquier, volando sobre la tierra cerca del firmamento de tu libro, propuesto como autoridad bajo la cual volar. Pues no hay lenguas ni discursos en las que no se oigan sus voces, habiéndose extendido por todo el mundo sus ecos y llegado a los confines de la tierra sus palabras. Y es que tú, Señor, al bendecirlas, las has multiplicado.

27. ¿Acaso miento o mezclo, confundiéndolas, y sin distinguirlas las claras nociones de estas cosas en el firmamento del cielo, así como las creaciones corpóreas que habitan en el tempestuoso mar y bajo el firmamento del cielo?[44] De todo esto existen

noticias fijas y determinadas que no se acrecientan con el sucederse de las generaciones, como las luces de la sabiduría y de la ciencia. Pero estas cosas mismas tienen existen muchas y variadas operaciones corporales que, creciendo una de la otra, se multiplican bajo tu bendición, oh Dios. Tú compensaste el fastidio de los sentidos mortales, haciendo que una sola realidad en el conocimiento del alma, se represente y se diga de muchos modos mediante los movimientos del cuerpo. Las aguas produjeron estas cosas, pero en tu Verbo. Las necesidades de los pueblos ajenos a la eternidad de tu verdad produjeron estas cosas, pero en tu Evangelio. Puesto que las aguas mismas, desde su seno, las arrojaron, y su amarga languidez fue el motivo por el cual esas obras debían manifestarse en tu Verbo.

28. Hermosas son todas las cosas, porque las haces Tú. Pero he aquí que Tú, que las hiciste, eres inenarrablemente más hermoso. Y si Adán no se hubiese apartado de ti en su caída, no se hubiera difundido por doquier desde su vientre el salitre del mar, el género humano, profundamente curioso, tempestuosamente henchido, inestablemente fluido. De ese modo, no hubiera sido necesario que tus ministros celebraran tus misterios, en hechos y palabras, en aguas múltiples, de manera corpórea y sensible, pues así se me han presentado ahora los reptiles y las aves. Mas los hombres, aun iniciados e impregnados en estos sacramentos, no irían más allá, si el alma no se elevara a la vida espiritual en otro grado y, después de la palabra de iniciación, no aspirara a la consumación.

XXI. 29. Por eso, en tu Verbo, no es la profundidad del mar sino la tierra separada de lo amargo de las aguas la que produce ya no reptiles de almas vivientes y aves, sino el alma viva.[45] Porque ya no tiene necesidad del bautismo, como lo necesitan los gentiles, como la necesitaba cuando estaba cubierta por las aguas. Pues no se entra en el Reino de los Cielos de otro modo que como determinaste que se entrara. Ni busca grandiosas maravillas para tener fe; cree aun sin ver signos y prodigios. Pues ya está separada la tierra fiel de las aguas del mar, amargas en su infidelidad; y las lenguas son una señal no para los fieles, sino para los infieles. Así pues, tampoco tiene necesidad la tierra de la especie de las aves que, por tu Verbo, produjeron las aguas. Envía sobre ella tu palabra, a través de tus mensajeros, puesto que,

aunque narramos las obras de éstos, eres Tú quien obra en ellos; que produzcan el alma viva. La tierra la produce, porque la tierra es la causa de que tus mensajeros realicen esta obra en ella, como fue el mar la causa de que ellos produjeran reptiles de alma viviente y aves bajo el firmamento del cielo. De tales seres la tierra ya no tiene necesidad, si bien come el pez, extraído de las profundidades, en esa mesa que preparaste ante los creyentes. Porque para eso fue sacado de las profundidades: para alimentar la tierra seca.[46] También las aves son generadas del mar, aunque es en la tierra donde se multiplican. Porque la infidelidad de los hombres fue la causa de las primeras voces que predicaron el Evangelio, pero también reciben de ellas los fieles exhortaciones y múltiples bendiciones día tras día. En cambio, el alma viva tiene su origen en la tierra, porque sólo para los creyentes es útil abstenerse del amor a este mundo, para que viva para ti su alma, que estaba muerta viviendo en delicias, en delicias mortíferas, Señor, puesto que las delicias vitales del corazón puro eres Tú.

30. Obren, pues, en la tierra tus ministros. Pero no ya como en las aguas de la infidelidad, anunciando y predicando por medio de milagros, sacramentos y voces misteriosas, que atraen la atención de la ignorancia, madre de la admiración, por el temor que inspiran los signos ocultos. Ésa es la introducción a la fe de los hijos de Adán, olvidados de ti, mientras se esconden de tu rostro y se hacen abismo. Obren aún tus ministros, pero como en tierra seca, separada de los peligros del abismo, y sean ante los fieles modelo, viviendo entre ellos e incitándolos a la imitación. Pues, de ese modo, los fieles oyen, no sólo para oír sino también para obrar, las palabras: "Buscad a Dios y vivirá vuestra alma, para que produzca la tierra el alma viva. No queráis adptaros a este mundo; absteneos de él. El alma vive evitando las cosas con las que muere al apetecerlas. Absteneos de la salvaje ferocidad de la soberbia, de la indolente voluptuosidad de la lujuria, del falaz nombre de la ciencia, para que las bestias sean amansadas; los brutos, domados; las serpientes, inofensivas". Pues éstos son los movimientos del alma en sentido alegórico. Pero el fausto del orgullo, el deleite de la libidinosidad y el veneno de la curiosidad son movimientos del alma muerta. Porque no muere el alma de tal manera que carece de todo movimiento, sino que muere al apartarse de la fuente de la vida; así, es recogida por el siglo que pasa, y se adapta a él.

31. Pero tu Verbo, oh Dios, es la fuente de vida eterna y no pasa. Por eso, en tu palabra se exhorta contra ese alejamiento, cuando se nos dice: "No queráis adaptaros a este mundo", para que la tierra produzca una alma viva en la fuente de la vida, y en tu Verbo, un alma continente, que, a través de tus evangelistas, imite a quienes imitan a tu Cristo. Esto es lo que significa "según su especie", puesto que la emulación de un hombre proviene de su amigo: "Sed -dice- como yo, porque también yo soy como vosotros".[47] Así, en el alma viva habrá bestias buenas por la mansedumbre de sus acciones. Porque Tú lo has mandado, al decir: "En la mansedumbre lleva a cabo tus acciones, y serás amado por todo hombre". También habrá brutos buenos, que no se hartarán si comieren ni estarán hambrientos si no comieren; y serpientes buenas, no perniciosas para dañar, sino astutas para defenderse, y que exploren la naturaleza temporal sólo en la medida en que, a través de la intelección de las cosas creadas, se puede contemplar la eternidad. Pues estos animales, cuando se impide su avance mortífero, sirven a la razón, viven, y son buenos.[48]

XXII. 32. Pues he aquí, Señor Dios nuestro, Creador nuestro, que, cuando hayamos apartado del amor al mundo aquellas afecciones con que moríamos viviendo mal, cuando hayamos comenzado a ser un alma viva viviendo bien, y se cumpla tu palabra, la que pronunciaste por medio del Apóstol: "No os adaptéis a este mundo", entonces, se seguirá lo que añadiste inmediatamente: "Readaptos a lo nuevo de vuestro espíritu",[49] pero no ya según la especie, como imitando al prójimo que nos precede, ni viviendo según la autoridad de un hombre mejor. Porque no dijiste: "Hágase el hombre según su especie", sino "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", para que nosotros comprobemos cuál es tu voluntad. Por eso, aquel dispensador de tu palabra, engendrando hijos por el Evangelio, para no conservar siempre en la infancia a aquellos que nutriera con leche y criara como una nodriza, dijo: "Readaptaos a lo nuevo de vuestro espíritu", para comprobar por vosotros mismos cuál es la voluntad de Dios, lo que es bueno, agradable a Él, y perfecto". Por eso, no dices "Hágase el hombre", sino "Hagámoslo"; ni dices "según su especie", sino "a nuestra imagen y semejanza". Porque, el que se ha renovado en espíritu y ha contemplado tu verdad inteligible, no necesita la demostración de un hombre que lo invite a imitar su especie.

Con tu demostración, comprueba por sí mismo cuál es tu voluntad, qué es bueno, agradable a ti, y perfecto. Y, una vez capacitado para ello, le enseñas a ver la Trinidad de la unidad o la unidad de la Trinidad. Por eso, después de haber dicho en plural: "Hagamos al hombre", no obstante, se añade en singular: "Y Dios hizo al hombre". Y, después de haber dicho en plural: "a nuestra imagen", se añade en singular: "a imagen de Dios". Así, es renovado el hombre en el conocimiento de Dios, según la imagen de aquel que lo creó, y, hecho espiritual, juzga todas las cosas que ciertamente han de ser juzgadas, pero él por nadie es juzgado.[50]

XXIII. 33. Que él "juzga todas las cosas" significa que tiene potestad sobre los peces del mar y las aves del cielo, y sobre todas las bestias y fieras, y sobre toda la tierra, y sobre todos los reptiles que reptan sobre la tierra. Y esto lo hace por medio de la inteligencia, mediante la cual percibe las cosas que son del Espíritu de Dios. Pero, por otra parte, el hombre, constituido en un lugar de honor, no comprendió, y se puso a la altura de los asnos carentes de entendimiento, haciéndose semejante a ellos. Según la gracia que diste a tu Iglesia, Dios nuestro, porque somos obra de tus manos, creados para obras buenas, están aquellos que espiritualmente presiden y aquellos que siguen a los que espiritualmente presiden. Porque Tú hiciste al hombre de este modo, varón y mujer en tu gracia espiritual, en la que no hay como en el sexo corporal varón y mujer, como tampoco hay judío ni griego, esclavo ni libre. En tu Iglesia, pues, los espirituales, tanto los que presiden como los que los siguen, juzgan espiritualmente, pero no acerca de los conocimientos espirituales que brillan en el firmamento, puesto que no se debe juzgar de tan sublime autoridad, ni siquiera de tu mismo Libro, aunque haya algo en él que no sea claro, ya que a él sometemos nuestra inteligencia y aun aquello que está cerrado a nuestras miradas lo tenemos por cierto y por dicho de modo recto y veraz. Así, el hombre, aunque ya sea espiritual y renovado en el conocimiento de Dios, según la imagen de aquel que lo ha creado, debe ser, sin embargo, el que cumple la ley, no el que juzga. Tampoco juzga sobre esa distinción entre hombres espirituales y carnales, que son, Dios nuestro, bien conocidos a tus ojos. No se han manifestado todavía a nosotros con sus obras, para que podamos cono-

cerlos por sus frutos. Sin embargo, Tú, Señor, ya los conoces, y los has distinguido, y los llamaste en secreto, antes de que fuera hecho el firmamento. Ni juzga tampoco el hombre, por espiritual que sea, sobre los turbulentos pueblos de este mundo, pues, ¿cómo juzgará él acerca de los que están fuera, si ignora quién habrá de venir desde allí a la dulzura de tu gracia, y quién habrá de permanecer en la perpetua amargura de la impiedad?[51]

34. Por tanto, el hombre, que hiciste a tu imagen, no recibió potestad sobre las luces del cielo, ni sobre el mismo cielo invisible, ni sobre el día y la noche que llamaste a la existencia antes de la constitución del cielo, ni sobre la reunión de las aguas que es el mar. Pero recibió potestad sobre los peces del mar y las aves del cielo, sobre todas las bestias, sobre toda la tierra y sobre todos los reptiles que se deslizan en ella. Pues juzga y aprueba lo que encuentra recto y reprueba lo que halla mal, ya sea en esa solemnidad de los sacramentos con que son iniciados aquellos que persiguen la misericordia en las aguas profundas, ya sea en aquella otra en la que es ofrecido aquel pez que, extraído de las profundidades, la tierra piadosa come, ya sea en los signos y voces de las palabras sujetas a la autoridad de tu Libro, como si volaran bajo el firmamento, palabras que se emplean en las interpretaciones, en las exposiciones, en las disertaciones, en las discusiones, palabras que bendicen y que te invocan, que brotan de los labios y suenan para que el pueblo responda: "Amén".[52] Si todas estas palabras deben pronunciarse corporalmente es a causa del abismo del siglo y la ceguera de la carne, debido a la cual no pueden ser contempladas las cosas que se piensan, siendo necesario el ruido en los oídos. Así, aunque las aves se multipliquen sobre la tierra, su origen proviene de las aguas. Juzga también el espiritual, aprobando lo que encuentra recto y desaprobando lo que halla mal en las acciones y costumbres de los fieles: sobre las limosnas, que son como tierra fructífera, sobre los afectos del alma viva, domeñados por la pureza, sobre la castidad, sobre el ayuno, sobre los pensamientos piadosos acerca de las cosas percibidas por los sentidos corporales. Se dice, en suma, que juzga sobre aquellas cosas respecto de las cuales tiene también la potestad de corregir.

XXIV. 35. Pero ¿qué es esto? ¿Cuál es este misterio? He aquí que bendices a los hombres, oh Señor, para que crezcan y se mul-

tipliquen y llenen la tierra. ¿No nos indicaste con esto algo para hacernos comprender alguna cosa? Comprender por qué no has bendecido igualmente la luz, que llamaste "día", ni el firmamento del cielo, ni las luces, ni los astros, ni la tierra, ni el mar. Yo diría que Tú, Dios nuestro, que nos creaste a imagen tuya, quisiste otorgar el don de esta bendición como algo propio del hombre,[53] si no hubieras bendecido también de este modo a los peces y cetáceos, para que crecieran y se multiplicaran y llenaran las aguas del mar; y a las aves para que se multiplicaran sobre la tierra. Diría asimismo que esta bendición pertenece a aquellos seres cuyas especies se propagan engendrando a partir de sí mismas, si la hallase mencionada también respecto de las plantas, los árboles frutales y las bestias de la tierra. Ahora bien, ni a las hierbas, ni a los árboles, ni a las bestias, ni a las serpientes se les ha dicho "Creced y multiplicaos", aun cuando todos estos seres aumentan y conservan su especie engendrando, como los peces, las aves y los hombres.

36. ¿Qué diré, entonces, oh Luz mía, oh Verdad? ¿Que esa expresión está demás, que se ha pronunciado en vano? De ningún modo, Padre de piedad; lejos esté de tu siervo decir esto de tu palabra. Si yo no entiendo lo que quieres significar con esa expresión, que usen mejor de ella otros mejores, es decir, quienes son más inteligentes que yo, cada cual según el saber que le has concedido. Pero que te sea agradable también mi confesión, ésta, por la que te confieso creer, Señor, que Tú no has hablado así al azar, ni callaré lo que la ocasión de esta lectura me sugiere. Porque es verdad y no veo qué puede impedirme entender de este modo las expresiones figuradas de tus libros. Pues sé que mediante el cuerpo se comunica de muchas maneras lo que la mente concibe de una sola, y que la mente entiende de muchas maneras lo que mediante el cuerpo se comunica de una sola. Tomemos simplemente el caso del amor a Dios y al prójimo: ¡con cuántos símbolos y cuántas lenguas y, en cada lengua, de qué innumerables modos se enuncia corporalmente![54] Así es como crecen y se multiplican los retoños de las aguas. Atiende ahora, quienquiera seas tú, el que esto lee. He aquí que de un modo solo la Escritura presenta y la voz pronuncia: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra". ¿Acaso no se puede entender esto de múltiples maneras, no por falacia del error, sino según géneros de interpretaciones verdaderas? Así es como crecen y se multiplican los retoños de los hombres.

37. Por tanto, si consideramos las naturalezas mismas de las cosas no en sentido alegórico sino propio, la sentencia "Creced y multiplicaos" se refiere a todos aquellos seres que nacen de una simiente. Pero, si la tratamos en sentido figurado -y a mi juicio, ésa es la intención de la Escritura, que no en vano atribuye esta bendición únicamente a las generaciones de las aguas y de los hombres-, hallamos ciertamente multitudes también en las criaturas espirituales y corporales, como en el cielo y en la tierra; y en las almas justas e impías, como en la luz y las tinieblas; en los autores sagrados por quienes nos fue suministrada la Ley, como en el firmamento establecido entre las aguas; y en la sociedad de las gentes llenas de amargura, como en el mar; y en el celo de las almas piadosas, como en la tierra firme; y en las obras de misericordia que se hacen en esta vida, como en las hierbas seminales y en los árboles frutales; y en los dones espirituales manifestados para utilidad de todos, como en las luces del cielo; y en los afectos modelados en la templanza, como en el alma viva. En todo esto encontramos multitudes, abundancias e incrementos. Pero el hecho de que lo creado crezca y se multiplique de tal modo que, siendo una cosa sola, se enuncie de varias maneras, y que una sola enunciación sea entendida de muchos modos, esto no lo encontramos más que en los signos corporales expresados y en las verdades intelectualmente concebidas. Hemos entendido que los signos corporalmente expresados son las generaciones producidas por las aguas, necesariamente originadas en el abismo de la carne; las realidades intelectualmente concebidas son las generaciones humanas, originadas por la fecundidad de la razón. Por eso, hemos creído que a una y otra especie Tú, Señor, les dijiste: "Creced y multiplicaos". Pues entiendo que con esta bendición nos concediste la facultad y el poder de enunciar de muchos modos lo que hayamos comprendido de uno solo, y de concebir de muchas maneras lo que leamos enunciado oscuramente de un solo modo. Así se hinchan las aguas del mar, que se agitan sólo con la variedad de las interpretaciones; así es como se llena de retoños humanos también la tierra, cuya avidez se manifiesta en su dedicación al saber, y está dominada por la razón.

XXV. 38. Quiero decir también, Señor, Dios mío, lo que me advierte la Escritura a continuación, lo diré sin avergonzarme. Pues diré la verdad, ya que eres Tú quien me inspira lo que sobre esas pa-

labras quisiste que dijera. Si otro me las inspirara, no creo que fuera yo capaz de decirla, porque "Tú eres la verdad y todo hombre es mentiroso". Por eso, "quien dice una mentira, habla de lo suyo".[55] Así pues, para hablar con verdad, hablaré de lo tuyo. He aquí que nos diste por alimento toda hierba de siembra que existe sobre toda la tierra, y todo árbol que contiene fruto de semilla; y no sólo a nosotros, sino también a todas las aves del cielo, a las bestias de la tierra y a las serpientes Pero no diste eso a los peces y a los grandes cetáceos. Decíamos que por los frutos de la tierra se significan y representan alegóricamente las obras de misericordia brindadas por la fructífera tierra para las necesidades de esta vida. Una tierra semejante era el piadoso Onesíforo, sobre cuya casa descendió tu misericordia, por haber reconfortado él frecuentemente a tu Pablo y no haberse avergonzado de sus cadenas. Esto hicieron también los hermanos que desde Macedonia le procuraron lo que le faltaba: fructificaron llevando el mismo fruto. ¡Cómo sufre, en cambio, por ciertos árboles que no le dieron el fruto debido, allí donde dice: "En mi primera defensa nadie me asistió; todos me abandonaron. ¡Que esto no les sea imputado"![56] Porque estas cosas les son debidas a aquellos que suministran la doctrina espiritual por la comprensión de los misterios divinos, y les son debidas como a hombres. Mas se les deben también como a un alma viva, ya que se nos presentan para ser imitados en toda clase de continencia. Además, se les deben como a aves del cielo a causa de sus bendiciones, que se multiplican sobre la tierra, porque su sonido se ha extendido por toda la tierra.

XXVI. 39. Se nutren con estos alimentos quienes gozan con ellos; no gozan con ellos quienes tienen a su vientre por Dios. Porque tampoco en aquellos que ofrecen estos dones es el fruto lo que se da, sino el espíritu con que lo dan. Así pues, veo con claridad de qué se alegraba aquel que servía a Dios, no a su vientre; lo veo y me congratulo mucho con él. Pues había recibido de los filipenses los dones enviados a través de Epafrodito. Ya veo de qué se alegraba. Su gozo provenía de allí de donde se alimentaba. Porque, hablando con verdad, dijo: "Me alegré sobremanera en el Señor de que por fin haya vuelto a florecer el afecto que sentíais por mí y que os había causado tedio". Con un largo tedio, pues, estos filipenses se habían mar-

chitado y casi privado de ese fruto de obra buena. Y se alegró por ellos, no por él, porque reflorecieron al socorrer su necesidad. Por eso, dice a continuación: "No digo esto porque me haya faltado algo; he aprendido a contentarme con lo que tengo. Sé tener poco y sé estar en la abundancia. En toda circunstancia y en todas las cosas, he aprendido a estar satisfecho y a estar hambriento, a abundar y a padecer penuria. Todo lo puedo en aquel que me conforta".

40. ¿De qué te alegras, pues, oh gran Pablo?[57] ¿En qué te gozas? ¿Qué te nutre, hombre renovado en el conocimiento de Dios según la imagen de quien te creó, alma viva con tan grande dominio de sí, lengua volátil que desvela misterios? Ciertamente, a tales seres les es debido este alimento. ¿Qué es lo que te nutre? La alegría. Voy a oír lo que sigue: "Sin embargo, habéis hecho bien -dice- participando de mi tribulación". Por esto se alegra, de esto se alimenta: del hecho de que ellos hayan obrado bien, no de que fuera aliviada la angustia de quien te dice: "En la tribulación me ensanchaste". Porque en ti, que lo confortas, sabe tanto estar en la abundancia como padecer penuria. "Pues sabéis también -sigue- vosotros, filipenses, que al principio de mi predicación, cuando dejé Macedonia, ninguna iglesia me asistió con sus bienes, por lo dado y recibido, sino únicamente vosotros que más de una vez enviasteis a Tesalónica con qué atender a mis necesidades". Se alegra ahora de que hayan vuelto a estas buenas obras y goza porque han brotado como de la fertilidad de un campo que revive.

41. ¿Es acaso a causa de sus necesidades, ya que dijo: "me enviasteis con qué atender a mis necesidades"? ¿Es acaso a causa de esto por lo que se alegra? No, no es por eso. ¿Y cómo lo sabemos? Porque él mismo sigue diciendo: "No busco lo dado; requiero el fruto". De ti, Dios mío, he aprendido a distinguir entre lo dado y el fruto. Lo dado es la cosa misma que otorga quien socorre necesidades como dinero, comida, bebida, vestido, techo, ayuda. El fruto es, en cambio, la voluntad buena y recta de quien da. Pues el maestro bueno no dijo solamente: "el que recibiere a un profeta", sino que añadió: "porque es profeta"; ni dijo solamente: "el que recibiere a un justo", sino que añadió: "porque es un justo", porque así es como obtendrá aquél recompensa de profeta, y éste, recompensa de justo. Ni dijo solamente: "el que diere de beber un vaso de agua fría a uno de mis pequeñuelos", sino que añadió: "sólo por-

que es mi discípulo", y aun agregó: "en verdad os digo que no perderá su recompensa". Lo que se da es recibir al profeta, recibir al justo, ofrecer un vaso de agua fría al discípulo. Fruto es hacer esto por la condición de profeta, por la condición de justo, por la condición de discípulo.[58] Por el fruto fue alimentado Elías por la viuda, que era consciente de alimentar a un hombre de Dios; justamente por eso lo alimentaba. Con lo dado, en cambio, fue alimentado por el cuervo.[59] No era el Elías interior sino el exterior el que se alimentaba, aquel que hasta hubiera podido desaparecer por la falta de ese alimento.

XXVII. 42. Por eso, diré lo que es verdadero en tu presencia, Señor. Hay hombres no iniciados y hay infieles.[60] Para iniciar a unos y ganar a los otros son necesarios los sacramentos de iniciación y la grandeza de los milagros, que nosotros vemos significados en los nombres de "peces" y "cetáceos". Cuando esos hombres reciben corporalmente a tus pequeños para reconfortarlos o ayudarlos de algún modo en la vida presente, ignoran el motivo por el que deben hacerlo y el fin al que tienden. Así, ni aquéllos alimentan a éstos ni éstos son alimentados por aquéllos. Porque ni los unos obran con voluntad buena y recta, ni los otros se alegran con lo que se les da, en lo que no ven todavía fruto. El alma se alimenta realmente de aquello de que se alegra. Por esa razón, los peces y los cetáceos no comen aquellos alimentos que no germinan sino cuando la tierra está ya separada y apartada de la amargura de las olas marinas.

XXVIII. 43. Y viste, oh Dios, todas las cosas que creaste y he aquí que eran muy buenas. También nosotros las vemos y he aquí que son muy buenas. En cada uno de los géneros de la creación, después de haber dicho que se hicieran tus obras y de que fueran hechas, viste que cada una era buena. Siete veces, según he contado, está escrito que viste que era bueno lo que habías hecho. La octava vez dice que viste todo lo creado y he aquí que no sólo era bueno sino aun muy bueno, tomado en su conjunto. Porque, tomadas las cosas singularmente, sólo eran buenas, pero todas juntas, buenas y mucho. Lo dice también cualquier cuerpo hermoso: mucho más bello es el cuerpo que consta de miembros hermosos todos ellos que cada uno de dichos miembros. Precisamente de su or-

denadísima conexión se compone el conjunto, aun cuando cada uno en particular sea hermoso.[61]

XXIX. 44. Entonces, me dispuse a averiguar si eran siete u ocho las veces en que viste que tus obras eran buenas cuando te agradaron. Pero no encontré allí tiempos que me permitieran entender que viste otras tantas veces lo que hiciste. Y dije: "¡Oh, Señor! ¿acaso esta Escritura tuya no es verdadera, siendo que Tú, que la has promulgado, eres veraz y la Verdad misma? ¿Por qué, pues, Tú me dices que no hay tiempos en tu visión y esta Escritura tuya me dice que cada día viste que las cosas que hiciste eran buenas, y yo, al contarlos, hallé un determinado número de veces? A esto me respondes Tú, porque eres mi Dios y hablas con fuerte voz en el oído interior de tu siervo, abriendo mi sordera: "¡Oh, hombre! Lo que dice mi Escritura yo lo digo. Pero ella habla temporalmente; en cambio, el tiempo no tiene acceso a mi Verbo que subsiste igual a mí en la eternidad. Así, las cosas que vosotros veis a través de mi Espíritu, yo las veo; las que asimismo decís a través de mi Espíritu, yo las digo. Mas, mientras que vosotros las veis temporalmente, yo no las veo según los tiempos; mientras que vosotros las decís temporalmente, yo no las digo según los tiempos".[62]

XXX. 45. Y escuché, Señor Dios mío, y gusté una gota de la dulzura de tu Verdad. Comprendí que hay algunos a quienes desagradan tus obras. Dicen que muchas de ellas las has hecho compelido por la necesidad,[63] como la arquitectura de los cielos y la composición de las estrellas. Dicen que eso no lo has sacado de lo que es tuyo, sino que tales cosas ya existían antes creadas en otra parte y con otro origen; que Tú las redujiste, ensamblaste y entrelazaste, cuando, tras la derrota de tus enemigos, construiste las murallas de este mundo, para que, encadenados a esa fortaleza, no pudieran rebelarse de nuevo contra ti. Añaden que todo lo demás, como todo lo que es carne, los ínfimos animales, y cualquier cosa que eche raíces en la tierra, no las creaste Tú ni las dispusiste de ningún modo, sino que una inteligencia enemiga, otra naturaleza a ti contraria, las ha engendrado y formado en las partes inferiores del mundo. Insensatos, los dicen estas cosas, porque no ven tus obras a través de tu Espíritu ni te reconocen en ellas.

XXXI. 46. En aquellos que, en cambio, las ven a través de tu Espíritu, eres Tú quien las ve en ellos.[64] Por tanto, cuando ven que son buenas, Tú ves que lo son. Y en todas las que por ti agradan, eres Tú quien agrada en ellas. Y todas las que nos agradan en tu Espíritu, a ti es a quien agradan en nosotros. "¿Quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también, las cosas que son de Dios no las sabe nadie sino el Espíritu de Dios. Mas nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo sino el Espíritu que es de Dios, para que conozcamos las cosas que nos han sido donadas por Él".[65] Esto me lleva a decir: Ciertamente nadie sabe las cosas de Dios más que el Espíritu de Dios. ¿Cómo, entonces, sabemos también nosotros las cosas que nos han sido donadas por Dios? Se me responde que son las cosas que sabemos por su Espíritu, las que no conoce nadie más que el Espíritu de Dios. Pues, así como se dijo rectamente de aquellos que habrían de hablar en el Espíritu de Dios: "No sois vosotros los que hablaréis",[66] así también se dice rectamente de aquellos que conocen en el Espíritu de Dios: "No sois vosotros los que conocéis". Así pues, no menos rectamente se dice: "No sois vosotros los que veis" de quienes ven en el Espíritu de Dios. Por eso, cuando ven en el Espíritu de Dios todo lo que es bueno, no son ellos sino Dios quien ve que es bueno. Una cosa es tener por malo lo que es bueno, como ésos de quienes hablé antes. Otra, que el hombre tenga por bueno lo que efectivamente es bueno, como muchos a los que agrada tu creación, porque es buena, pero a quienes, sin embargo, no les agradas Tú en ella, por lo que quieren disfrutar más de ella que de ti. Otra cosa distinta es que, cuando el hombre ve que algo es bueno, sea Dios quien en él ve que es bueno. En tal caso, Dios es amado en lo que hizo, y no se lo amaría si no fuera por el Espíritu que nos ha dado. Porque "el amor de Dios se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue concedido", y por Él vemos que es bueno todo lo que de algún modo es, puesto que procede de aquel que no es de cualquier modo, sino que es el que es.[67]

XXXII. 47. ¡Gracias, Señor! Vemos el cielo y la tierra, ya sea lo corporal, inferior y superior, ya sea la creación espiritual y corporal.[68] Y, para ornamento de estas partes de que consta tanto el con-

junto de la masa del mundo como el de toda la creación, vemos la luz creada y separada de las tinieblas. Vemos el firmamento del cielo, sea el que está entre las aguas espirituales superiores y las corporales inferiores, cuerpo primario del mundo, sea este espacio del aire -al que también se llama "cielo"- por el que vagan las aves entre las aguas. De éstas, unas se elevan evaporándose, y en las noches serenas caen en forma de rocío; las otras corren pesadamente sobre la tierra. Vemos la belleza de las aguas congregadas en los vastos campos del mar, y la tierra seca, ya desnuda, ya formada para resultar visible y compuesta, madre de hierbas y árboles. Vemos resplandecer a los astros en lo alto; al sol, que basta para el día; a la luna y las estrellas, que consuelan a la noche; y a todos ellos indicar y señalar los tiempos. Vemos por doquier la naturaleza húmeda, fecundada por peces, monstruos marinos y seres alados, porque la densidad del aire, que sostiene el vuelo de las aves, se forma con la emanación de las aguas. Vemos que la faz de la tierra se embellece con los animales terrestres y con el hombre, hecho a tu imagen y semejanza, que, porque está hecho a tu imagen y semejanza, esto es, en virtud de la razón y de la inteligencia, es antepuesto a todos los seres irracionales. Y, así como en su alma hay algo que domina en la decisión, y otro elemento que le está sometido para obedecer, así fue hecha también la mujer, aun físicamente en orden al hombre. Ella, aunque tiene, por cierto, igual naturaleza inteligente en la mente racional, en cuanto al sexo corporal está sometida, sin embargo, al del hombre, del mismo modo como el apetito de la acción se somete a la razón del espíritu, para concebir de él la facilidad de obrar rectamente. Vemos estas cosas, buena cada una de ellas y, todas juntas, muy buenas.

XXXIII. 48. Te alaban tus obras para que te amemos, y te amamos para que te alaben tus obras. Tienen en el tiempo principio y fin, nacimiento y ocaso, aumento y mengua, belleza y defecto, especie y privación.[69] Tienen, pues, por consiguiente, mañana y tarde, parte oculta y parte manifiesta. Han sido hechas de la nada por ti; no de ti, no de alguna cosa no tuya o que existiera antes, sino de lo concreado, esto es, de la materia creada por ti al mismo tiempo que las cosas. Porque a esa informidad, sin ningún intervalo de tiempo, le diste forma. Una cosa es, en efecto, la materia del cielo

y de la tierra, y otra la forma del cielo y de la tierra. La materia proviene de la nada absoluta; la forma del mundo, de la materia informe. Sin embargo, Tú hiciste simultáneamente ambas cosas, de manera que la forma siguiera a la materia sin ninguna demora interpuesta.

XXXIV. 49. También hemos considerado bajo qué figuras quisiste que se hicieran estas cosas con tal orden, o que con tal orden fueran descriptas. Y vimos que son buenas singularmente tomadas y todas juntas muy buenas. Vimos el cielo y la tierra en tu Verbo, en tu Único, la cabeza y el cuerpo de la Iglesia, en la predestinación antes de todos los tiempos sin mañana ni tarde.[70] Después comenzaste a ejecutar en el tiempo las obras predestinadas, para manifestar lo oculto y componer lo que en nosotros estaba desordenado, ya que "nuestros pecados se cernían sobre nosotros".[71] Nos habíamos alejado de ti en una vorágine tenebrosa, pero tu Espíritu sobrevolaba para acudir en nuestra ayuda en el tiempo oportuno. Y justificaste a los impíos, los separaste de los inicuos, consolidaste la autoridad de tu Libro entre los superiores, que te habrían de ser dóciles, y los inferiores, que estarían sujetos a ellos, y congregaste a la sociedad de los infieles en una sola aspiración, para que se destacara la dedicación de los fieles y te prepararan obras de misericordia, distribuyendo aun entre los pobres las riquezas terrenas para adquirir las celestiales. Después encendiste en el firmamento ciertas luces, tus santos, que tienen palabra de vida y a los que el privilegio de los dones espirituales hace brillar con sublime autoridad. Después, para instruir a los infieles, de la materia corpórea hiciste los sacramentos, los milagros visibles y la voz de las enseñanzas según el firmamento de tu Libro, con que fueron bendecidos también los fieles. Después, formaste el alma viva de los fieles mediante los afectos ordenados por el vigor del dominio. Después, renovaste a tu imagen y semejanza el espíritu, sólo sometido a ti y sin necesidad de imitar a ninguna autoridad humana, y subordinaste a la superioridad de la inteligencia la acción razonable, como al hombre la mujer. Y quisiste que todos tus ministros, necesarios para perfeccionar a los fieles en esta vida, fueran socorridos por los mismos fieles, en lo que hace a las cosas temporales, con obras de fruto para la vida futura. Todas estas co-

sas vemos, y son muy buenas, porque Tú las ves en nosotros, Tú que nos has dado el Espíritu para que por Él las viéramos y en ellas te amáramos.

XXXV. 50. Señor Dios, Tú nos has dado todas las cosas, danos la paz, la paz del descanso, la paz del sábado, la paz que no tiene tarde. Todo este hermosísimo orden de cosas muy buenas, una vez colmados sus límites, habrá de pasar. Sí, la mañana se hizo en ellas, y la tarde.

XXXVI. 51. Pero el séptimo día carece de tarde y no tiene ocaso. Porque lo santificaste para que dure eternamente. Y así como Tú descansaste el séptimo día, después de tus obras muy buenas, aun cuando las has hecho en la quietud, así la voz de tu Libro nos dice que también nosotros, después de nuestras obras, muy buenas, porque Tú nos las concediste, descansaremos en ti en el sábado de la vida eterna.

XXXVII. 52. Pues entonces, así como ahora obras en nosotros, también descansarás en nosotros. Y así será tuyo ese reposo a través de nosotros, como ahora son tuyas estas obras a través de nosotros.[72] Pero Tú, Señor, siempre obras y siempre descansas; no miras el tiempo, no te mueves en él, no descansas en él. Y sin embargo, haces la visión temporal, y el tiempo mismo, y el descanso del tiempo.

XXXVIII. 53. Así pues, nosotros vemos estas cosas que has hecho, porque son; porque Tú las ves, ellas son. Nosotros vemos, por fuera, que existen y, por dentro, que son buenas; Tú las viste hechas allí donde viste que debían ser hechas. Nosotros, en otro tiempo, hemos sido movidos a obrar bien después de que nuestro corazón hubo concebido de tu Espíritu, pero antes aún fuimos movidos a obrar mal, abandonándote a ti; Tú, en cambio, Dios único y bueno, nunca dejaste de hacer el bien. Y algunas de nuestras obras, sin duda, por don tuyo, son buenas, pero no son sempiternas. Después de ellas esperamos descansar en tu grandiosa santidad.[73] Pero Tú, bien que no necesita de bien alguno, siempre estás en reposo, porque Tú mismo eres tu reposo. ¿Qué hombre dará a entender esto a

otro hombre? ¿Qué ángel al ángel? ¿Qué ángel al hombre? Que se te implore a ti, que se busque en ti, que se llame a tu puerta. Sí, así se recibirá, así se encontrará, así se abrirá.

Notas al Libro XIII

[1] Se anuncia de esta manera que está llegando a su culminación el camino de ida y vuelta entre el llamado de la palabra divina y la invocación agustiniana en la *extensio* que, así, alcanzará su momento de mayor tensión. Se trata de la dialéctica entre creación y re-creación. En lo que concierne a la primera, y siguiendo su apasionada exégesis, el hiponense construye una suerte de hexámeron, es decir de comentario a los seis días de la obra divina; pero es, como se dicho alguna vez, un hexámeron espiritual, lo que lleva al segundo aspecto: la segunda creación de la que habla San Pablo, referida a la reconstrucción del alma humana por obra del Espíritu Santo. Antes de avanzar en esto, Agustín se complace en señalar la gratuidad del amor de Dios.

[2] El hiponense subraya así que, además de deber a la generosidad divina la existencia como tal, le debe aun el existir bien (*bene esse*) que, como el vivir sabiamente (*sapienter vivere*), en términos agustinianos alude a la plenitud de la vida humana en comunión con Dios. Es común en la obra de Agustín el planteo de niveles de integración en el hombre, en los que cada uno de ellos, por constituir una jerarquía armónica, supone e implica el anterior. Así, se da, como se verá más abajo, con la tríada ser, vivir y entender.

[3] Las menciones anteriores de la noción de *dissimilitudo* o desemejanza (cf. VII, nota 31 y II, nota 23) se referían, sobre todo, a la desemejanza del alma respecto de Dios, cuando se aleja de Él o no se vuelve a Él. Aquí, en cambio, dicha noción aparece en un contexto metafísico, previo y fundante del espiritual. Por oposición, téngase presente que, en *De vera rel.* 31, 58, Agustín afirma del Verbo o Sabiduría, Forma de todas las formas, que es la semejanza perfecta del Padre, esto es, el Creador y el Ser mismo. Así pues, la materia informe, precisamente por ser lo más alejado de la Forma de todas las formas, constituye una pura desemejanza. Lo que aquí se ha traducido por "desorden" es la *immoderatio*, esto es, la falta del límite ontológico que precisamente la forma impone. Respecto de la materia espiritual, Agustín entiende que su in-formación adviene justamente cuando, por mediación del Verbo, se da su conversión a Dios, como también se lee en *De Gen. ad litt.* I, 1, 2.

[4] A diferencia de las corpóreas, las criaturas espirituales están dotadas de libertad. Esa misma libertad les permite alejarse de Dios; por eso, deben ratificar por sí mismas, con un movimiento propio, la con-versión al Verbo. Así, huirán del abismo de la desemejanza, y alcanzarán la vida según la Sabiduría. Si bien con menor capacidad de recepción de la luz divina, puesto que es mu-

table, el alma humana está llamada a hacer otro tanto, como ya se ha leído en los pasajes de libros anteriores referidos a la *dissimilitudo*. De todos modos, esto presupone la *formatio*, don divino absolutamente gratuito.

[5] Con la expresión "tu justicia" (*iustitia tua*) se refiere Agustín al reino de Dios, esto es, a quienes adhieren a su voluntad; en cambio, con el término "tus juicios" (*iudicia tua*) alude a los juicios condenatorios divinos. En ambos casos, se remite al *Sal* 35, 7.

[6] Una vez más, se subraya la absoluta simplicidad divina, es decir, la condición de Dios de no ser compuesto. Por tanto, la distinción en Dios entre Bien, Verdad, Belleza, Felicidad, etc., no es algo que se atribuya a Él mismo, sino, como se ha insistido posteriormente, una distinción entre nombres que el hombre le asigna. Estos nombres aluden la sustancia divina tal como imperfectamente las criaturas la representan, con lo que no rozan su simplicidad.

[7] Se ha dicho alguna vez que estos dos últimos libros conforman una *confessio fidei*. Impulsada por el Espíritu divino, el alma agustiniana transporta en su *extensio* todo lo creado, que se entiende en los términos de la Escritura. Precisamente porque se asiste ahora al movimiento de la protensión, Agustín reitera la necesidad de que toda la creación se vuelva a Dios.

[8] Se alude así explícitamente al punto de arribo del periplo de Agustín al dar con el Dios trinitario, fuente y origen de las tríadas que jalonan toda su obra. Pero recuérdese que otra de las manejadas por el hiponense es la de medida, número o especie, y orden o peso. Precisamente en el punto IV (*in fine*) del Estudio Preliminar se la asimilaba a la que se eligió como hilo conductor de *Confesiones*: la de *distentio-intentio-extensio*. La medida hace ser a las cosas; la especie, las hace ser lo que son, por ejemplo, hace que el hombre sea tal; el peso u orden, conduce a cada ser a la plenitud propia de su especie. En virtud de la mencionada asimilación, desde los libros I al IX, aquellos en los que predomina la *distentio*, Agustín habla del ser de las cosas; en el X, marcado por el punto de inflexión de la *intentio*, recobra, por así decir, lo más alto de su especie, en el profundo *intelligere* de sí mismo y del mundo, que le permite la resignificación; en los tres últimos libros, tiene preeminencia la *extensio*, justamente como orden o peso propio del hombre en cuanto ser creado. De otro lado, esto responde, a su vez, al paradigma trinitario: es un hecho que el Padre, medida sin medida, es la persona de la Trinidad más citada en los nueve primeros libros; el Hijo, número sin número, lo es en el décimo libro y parte del undécimo; ahora el Espíritu Santo, peso sin peso, aparece en primer plano en estos dos últimos libros (cf. I, nota 20).

[9] Las citas paulinas corresponden a *Rom* 5, 5; *Ef* 3, 14 y 19. Nótese cómo el discurso va virando al caso del alma humana en su relación con el Espíritu de Dios.

[10] Con la mención de lo semejante y lo desemejante prepara Agustín una transposición metafórica. Todo procedimiento de este tipo, en efecto, se basa sobre una similitud o analogía compleja. Así, por ejemplo, "las sonrisas del ár-

bol" pueden remitir a las flores, ya que sonrisas y flores se asemejan en la alegría que expresan o inspiran, las primeras en un rostro; las segundas en un árbol. Sin embargo, consideradas en sí mismas, en sus respectivos contextos naturales de un rostro humano y un árbol, es decir, prescindiendo de la comparación o relación proporcional, sonrisas y flores son muy disímiles. Como se verá, el hiponense establecerá una analogía entre el plano físico y el metafísico, antropológico y espiritual, para mostrar la similitud entre un impulso físico y un movimiento anímico, sobre todo, en lo que hace a sus respectivas direcciones y lugares de arribo y consecuente quietud.

[11] Cf. *Sal* 138, 12. Ahora se habla ya exclusivamente del caso de las naturalezas intelectuales, entre las cuales, aunque última, se cuenta el alma humana. Tales naturalezas se consideran lo más elevado en la escala jerárquica de la creación. Ésta es la razón por la que, cuando Agustín señala que ni siquiera estas naturalezas, las más altas, pueden constituir su propia finalidad, está enfatizando que únicamente puede serlo Dios, en cuanto Bien absolutamente supremo.

[12] *"In abscondito vultus tui"* reza el bello versículo del *Sal* 30, 21 que aquí se cita. Por lo demás, y en lo que concierne al último pasaje de este capítulo, es necesario reparar en el énfasis con que Agustín hace notar que ni aun replegándose en el fondo de sí encuentra la *realidad* del Bien que busca; sólo su imagen. Esto es lo que vuelve necesario superar la *intentio* en la *extensio*. De no producirse esta superación, se caería en una suerte de solipsismo espiritual. Como se verá, ese impulso que lleva a salir de sí mismo ha de ser, además, ascendente, ya que, de lo contrario, se volvería a la *distentio*.

[13] Cf. *Hch* 2, 38 y *Sal* 9, 15.

[14] Después de haber hecho salvedades sobre semejanzas y desemejanzas en toda transposición metafórica (cf. nota 10), Agustín sintetiza aquí su célebre doctrina del peso (*pondus*). Tomando este término del ámbito físico, lo traspone al metafísico para constituirlo en un trascendental, es decir, en una categoría ontológica que, como la de ser uno, la de ser determinado, etc., atraviesa a todo ente en cuanto ente. Una de las desemejanzas que la noción de *pondus* en contexto metafísico guarda con la empleada en contexto físico es que, en la primera *acepción*, propia del hiponense, el peso no guarda relación con la gravedad. Por el contrario, es la inclinación natural de todo ente hacia la plenitud que le corresponde según la especie a la que pertenezca (cf. IV, nota 36). Tal plenitud a la que se dirige no consiste en un "lugar" propiamente dicho, sino en un *télos*, en la finalidad que le incumbe en la jerarquía ontológica de lo creado. Alcanzándola, el ente del que se trate descansa, en el sentido de que cesa el movimiento de su desarrollo. El hiponense toma los elementos que le permiten construir esta doctrina suya del *pondus* como trascendental de las nociones recibidas durante su formación intelectual a través de los estoicos, quienes solían basarse en este punto sobre la tesis acerca de los "lugares naturales" que Aristóteles expone en el libro IV del *De Caelo*. Precisamente

porque el *pondus* responde al determinismo natural –o, en términos de Agustín, al determinismo de lo creado– su dirección no puede torcerse, aunque puede ocurrir que un ente en particular se frustre, es decir que no llegue a su *locus* o "lugar" y, por tanto, no alcance su "*quies*" o reposo. Así, por ej., una llama puede apagarse antes de alcanzar altura, pero no dirigirse hacia abajo; un rosal puede secarse antes de florecer, pero, si lo hace, no dará otra flor más que rosas, porque eso es lo que su naturaleza, su especie, "pide".

[15] He aquí otra de las más célebres afirmaciones agustinianas en *Confesiones*. Al ser el *pondus* un trascendental, (cf. nota 14) también el hombre -o, mejor aún, el alma humana- es atravesado por él. Con todo, su carácter excepcional hace que, en este caso, el peso cobre una condición también excepcional. Ella consiste en que, a diferencia de lo que sucede con los entes puramente naturales, el hombre está dotado de conciencia y libertad. Así, puede y debe elegir hacia dónde dirigir su vida, o sea, descubrir cuál es su punto de arribo último, el lugar de reposo y paz, y encaminarse a él. Al afirmar que el peso del hombre es su amor, el hiponense alude, por cierto, a aquello que se ama prioritariamente, por encima de todas las cosas, aun cuando éstas puedan amarse de manera relativa a ese fin último o absoluto. Por eso, se ha traducido el "*eo feror quocumque feror*" como "por él soy llevado adondequiera yo *me dirija*". Se entiende el primer *feror* en voz pasiva porque el amor humano en cuanto *pondus* es una condición, una fuerza dada: no hay nadie que no ame algo, que no se dirija hacia algo. Pero el segundo *feror* se ha de entender en voz media, ya que el hombre debe decidir la dirección a imprimir a dicha fuerza. De esa manera se rescata la libertad -y por ende la responsabilidad- del hombre respecto de su propia vida, cosa que Agustín enfatiza al aludir por dos veces en este pasaje a la "*voluntas*": recuérdese que, en muchos textos agustinianos, la voluntad equivale al libre albedrío.

[16] Se ha señalado reiteradamente la concepción de Agustín -por lo demás, frecuente en los clásicos- de una realidad jerárquicamente ordenada, jerarquía que presenta como culminación el Ser absoluto y, como extremo ínfimo, la nada. Sólo dos son, en realidad, las direcciones u orientaciones posibles que puede asumir, entonces, el *pondus* humano: hacia lo supremo o hacia lo inferior. La "*bona voluntas*", vale decir, la voluntad buena, es la buena elección, o sea, la que aquella alma que aspira a lo más alto, a la plenitud del ser y al reposo en Dios. Éste es, pues, el motor de la *extensio*. Con todo, habida cuenta de la fragilidad humana, no le basta para ascender en tal camino. De ahí las referencias -que, en realidad, son a la gracia- relativas al don del Espíritu que "abrasa". Respecto de la mención de "la paz de Jerusalén", lugar común en la literatura agustiniana, téngase presente lo indicado ya en IX, nota 50, VIII, nota 7 y 5, nota 20.

[17] Hay que recordar que la "criatura espiritual" sobre la que se extiende el libro XII, fue in-formada e iluminada por el Espíritu desde su mismo origen; por eso, la conversión del ángel se da instantáneamente y, sobre todo, es defi-

nitiva. En cambio, el regreso del hombre a Dios ha de ser querido por él, en una serie de elecciones que confirme esa dirección y que tiene lugar en su evolución personal. Por eso, como mucho después señalará Pico della Mirandola en las páginas iniciales de su *De hominis dignitate*, el ángel fue desde siempre lo que siempre será; por el contrario, al hombre, por su libertad, le es concedido el ser lo que quiera, aun menos de aquello que podría aspirar a ser. Así, *formatio, illuminatio, conversio* son, en el caso humano, instancias que se dan en la historicidad, con lo que ésta asume un inequívoco valor salvífico.

[18] Cf. *Jn* 1, 9. Muy tempranamente en la Patrística griega se reconocieron en Escritura varios sentidos posibles o niveles de lectura que se dividen fundamentalmente en el literal o histórico y el alegórico. A su vez, éste se subdivide en moral y anagógico o espiritual. Por ej., la salida del pueblo de Israel de Egipto, desde el primer punto de vista, se refiere a un hecho histórico acaecido en tiempos de Moisés; desde el punto de vista alegórico-moral, se interpreta como la conversión del alma del pecado a la gracia; desde el alegórico-anagógico, remite a su ascensión espiritual desde el actual estado terreno hacia la libertad y paz de la gloria eterna. Habiendo conocido en Orígenes la pluralidad de sentidos en que la Escritura se puede leer, Agustín prefiere el de la exégesis alegórica en este último sentido, esto es, en lo que ella puede ofrecer a la espiritualidad. Más aún, el hiponense se convierte en uno de los más grandes maestros de la Iglesia en ese orden. Con todo, es necesario subrayar su admonición acerca de que sólo el Verbo divino que, como ha repetido, es Sabiduría, ilumina la comprensión humana en el desciframiento de su palabra. En su lectura alegórica, la perspectiva agustiniana en este libro XIII apunta a referir a la vida cristiana lo que el Génesis dice acerca de los seis días de la creación. Así, la re-creación o segunda creación se muestra como una verdad cuya figura es la primera creación (cf. nota 1).

[19] También aquí remitimos a lo dicho en el Estudio Preliminar, punto IV *in fine*. Añádase ahora que esta tríada es el primer y más claro vestigio de la Trinidad de todos los que el propio Agustín halla en el alma humana, como se lee, por ej., y aun bajo otras fórmulas, en los libros IX, X y XIV del *De Trinitate*. Como sucede en cualquiera de las tríadas agustinianas, cada uno de los elementos que la componen involucra y, a la vez, remite al otro (cf. nota 2). Baste recordar la ya mencionada de medida, número o especie, y peso u orden (cf. V, nota 10). De ahí que Agustín diga que estos elementos se pueden nombrar por separado pero tienen un obrar inseparable. Ahora bien, en la tríada de *mensura-numerus-pondus*, Agustín parte de la fe en la Trinidad para encontrar su vestigio en todo ser creado; en cambio, en la de *esse-nosse-velle*, la dirección es, como se ve aquí, la contraria: lo que interesa al hiponense en este texto es precisamente que la propia experiencia introspectiva ayude a formular el misterio de un Dios que es, a la vez, uno y trino. Por otra parte, también el movimiento interno de mutua implicación de la primera tríada mencionada rige para la de ser, conocer, querer. Sólo que, en lo que concierne a esta tríada en particular, cabe notar que, como constituye un vestigio de la Trinidad en el *alma hu-*

mana, los tres verbos en infinitivo enseguida se reiteran en forma conjugada: yo soy, yo conozco, yo quiero, y cada una de estas acciones refiere e implica a las otras dos, a pesar de distinguirse de ellas.

[20] Así como el Padre es medida sin medida; el Hijo, número sin número o especie sin especie; el Espíritu, peso sin peso, en cuanto que constituyen el punto de referencia absoluto de estos tres caracteres ontológicos, hallamos aquí un procedimiento semejante. En el alma humana, sumergida en la contingencia y la temporalidad, existir, conocer y querer, son, por sí mismas, acciones contingentes y temporales. Así pues, aunque la analogía se reivindique, la diferencia entre la Trinidad y esta huella suya en el alma del hombre es abismal, dada la trascendencia de la primera y su carácter de misterio.

[21] Cf. nota 7 *in principio*.

[22] A partir de aquí, el discurso se vuelve eclesial. En efecto, Agustín habla ahora desde el punto de vista de los lectores o intérpretes de la Escritura. Lo hace basándose fundamentalmente en las cartas paulinas, en especial, la primera a los Corintios. Así, con la expresión "hizo Dios el cielo y la tierra" ya no se refiere a la creación del mundo en el Verbo, sino a los fieles -por eso menciona ahora a Cristo y no al Verbo- y hace una distinción entre ellos. Los "espirituales" son precisamente aquellos que por su perfección pueden penetrar el sentido alegórico-espiritual del texto sagrado. En cambio, los carnales, todavía incapaces de captar su profundidad, se atienen a la enseñanza de los primeros, puesto que son todavía como niños necesitados de alimento e instrucción. Cabe añadir que en Agustín esta distinción no es paralela a la que se da en la Iglesia como comunidad entre la jerarquía eclesiástica y los simples creyentes.

[23] Cf. Al haber sido "instruido el hombre" a través de un texto revelado, ya no es posible alegar ignorancia de la voluntad divina; de ahí que se vuelva sobre el peligro de la condenación, mediante la cita reiterada del *Sal* 35, 7 (cf. nota 5).

[24] La referencia es a Cristo, bautizado en el Jordán y Verbo hecho hombre; por eso, dice el texto "igual a ti, pero que se hizo pequeño". Está tomada del *Sal* 41, 7.

[25] Nuevamente la cita paulina del *Fil* 3, 13, centro del pasaje clave de XI, 29, 39: en suma, otra vez la aparición explícita de la *extensio*.

[26] La imagen de los dos abismos es el *Sal* 41, 8. El resto de las citas de San Pablo corresponden a: *II Cor* 5, 2; *Rom* 12, 2; *I Cor* 14, 20; *Gal* 3, 1. En *En. in Ps.* 41, 13, escribe Agustín: "Todo hombre, por santo, justo y avanzado en ciertas cosas que sea, es un abismo, e invoca a otro abismo cuando forma en la fe a otro hombre [...] Pero el abismo es útil al abismo al que llama, cuando lo hace con la voz de tus cataratas". Todo este capítulo no sólo se apoya en textos de San Pablo sino que alude explícitamente a él. Así pues, dice que, iluminado por el Espíritu Santo, que Cristo envió a los Apóstoles después de su ascensión al Padre, San Pablo suspira por la eternidad feliz, en la que resucitará

en cuerpo y alma. Entretanto, se afana por salvar otras almas, por amor a Él, al que aquí se alude bajo el nombre del "Esposo" de la Iglesia, esto es, de la comunidad de los fieles. Por último, hay que recordar que la redención de Cristo es la que abre las puertas de los dones divinos para la santificación de los hombres de buena voluntad, es decir, para la "ciudad de Dios".

[27] Deliberadamente se ha optado en este caso, con otros traductores de diversas lenguas, por traducir como "alabanza" la palabra del original, "*confessio*", justamente porque, al aproximarse la culminación de la obra, el término que la titula cobra, como se ve, su pleno sentido positivo. Ese sentido, que en el Estudio Preliminar se postulaba como el más genuino, alcanza ahora su confirmación e ilumina, retrospectivamente, el resto del texto.

[28] Recuérdese que, según el planteo agustiniano, es la voluntad, esto es, la interioridad, lo que separa a los hombres justos de los injustos (cf. VIII, nota 7). Por eso, en esta vida, sólo Dios, que escruta el corazón humano, puede hacer la distinción entre unos y otros.

[29] Todo el texto está tejido sobre la base de las siguientes citas: *Sal* 118, 105; *Rom* 8, 10; *Cant* 2, 17; *Sal* 5, 5; *Sal* 42, 5; *Rom* 8, 11; *Tes* 5, 5; *Gen* 1, 5; *I Cor* 4, 7; *Rom* 9, 21.

[30] Agustín escribe "*istam mortem*": con "*esta* muerte" se refiere a lo que comúnmente llamamos "muerte"; el adjetivo la diferencia, pues, de la condenación, que también recibe ese nombre o el de "muerte segunda". En cuanto a la expresión "revestir de piel", es figura precisamente de la mortalidad. Así, el texto señala que, en la redacción de la Escritura, Dios se sirvió de hombres comunes, mortales, para trasmitir a través de ellos su palabra inmortal. Respecto de la acepción del término "*auctoritas*", conviene tener presente que, en sentido amplio, y en cuanto derivado de *auctor*, la palabra "*auctoritas*" alude a la credibilidad de una tesis o afirmación determinada, validez que obedece al prestigio de quien es o ha sido su autor. Como es obvio, esto rige paradigmáticamente en el caso de la Sagrada Escritura.

[31] En *En. in Ps.* 103, 8, dice Agustín sobre quienes redactaron la Escritura: "Mucho más conocidos han sido después de su muerte los Profetas y los Apóstoles; no lo eran tanto mientras vivían". Percibe así, tempranamente, un fenómeno conocido aun en el mundo profano.

[32] La expresión está tomada del *Sal* 8, 4. En su comentario, el hiponense dice: "Entendemos por 'dedos de Dios' a sus mismos ministros, plenos del Espíritu Santo [...] Puesto que por medio de ellos se redactó la divina Escritura, comprendemos que aquí se llamaron, convenientemente, 'cielos' los libros de ambos Testamentos" (*En. in Ps.* 8, 7).

[33] Cf. nota 22, *in fine*.

[34] He aquí otro de los posibles hilos conductores de las *Confesiones*: el desciframiento gozoso del Verbo, de la palabra de Dios, que es su voluntad; de ahí la proliferación en este pasaje de "*legere*" (leer) que, por lo demás, se complementa con "*eligere*" (elegir).

[35] También esta imagen es usada por el hiponense para referirse a los "espirituales" que explican verazmente la Escritura. Cf. II, nota 6.

[36] Las citas escriturarias con las que se teje este capítulo son: *Mt* 18, 10; *Sal* 35, 6; *Mt* 24, 35; *Is* 40, 6; *I Jn* 3, 24; *Cant* 1, 3.

[37] Una vez más el discurso agustiniano procede con ese movimiento retráctil que ya se ha señalado. En esta ocasión, así como el capítulo anterior retoma la dialéctica trinitaria (cf. 11, 12), se vuelve en éste al carácter puramente interior -y, por tanto, sólo accesible a la mirada divina- de la división entre las dos sociedades o ciudades de hombres: la de los justos o rectos, y la de los injustos o desordenados (cf. 14, 15, *in fine* y nota 28). Nótese que explícitamente usa aquí la palabra "*societas*". Ahora abunda en los fines opuestos a los que se dirige la *intentio cordis* de los miembros de una y otra sociedad: esto es lo que los cualifica, o sea, lo que realmente extiende su "carta de ciudadanía". Lo sepa o no, el hombre desordenado -precisamente por poner de manera libre su fin absoluto en los bienes relativos- en y por eso mismo se autoconstituye en miembro de la *civitas diaboli*. Con ello transgrede la ley eterna de Dios, su designio, que convoca a todos a volver a Él en cuanto Bien sumo; de ahí que el hiponense diga que es Dios quien ha separado ambos grupos. Es la pertenencia individual de cada hombre a uno de ellos lo que queda en manos de su libre albedrío. Respecto de la imagen del mar y del agua amarga que esteriliza, en un lugar paralelo, Agustín escribe: "Figuradamente, se llama "mar" a este siglo, amargo de sal, embravecido de tempestades, donde los hombres, por sus pasiones perversas, son como peces que se devoran unos a otros" (*En.in Ps.* 64, 9).

[38] Cf. *Is* 58, 7.

[39] Ésta es la esencia de la exégesis según Agustín de Hipona: la lectura del texto sagrado es un ámbito de intimidad en el que Dios enseña al hombre a descodificar sus secretos. De hecho, se ha conservado bajo el verbo "discutes" el "*disputas*" del original. Repárese también en que subraya la individualidad intransferible de cada lectura, al aludir a la diferenciación de cada uno de los "espirituales" en el firmamento de la comprensión: "*positi atque* distincti".

[40] También este capítulo, especialmente en su segunda parte, presenta un entramado de citas: *Gen* 1, 14; *II Cor* 5, 17; *Rom* 13, 11 y 12; *Sal* 64, 12; *Jn* 4, 38; *Sal* 101, 28.

[41] En *De Trin* 12, 15, 25, se justifica la diferencia de grado entre la sabiduría y la ciencia: "Sabiduría es el conocimiento intelectual de las realidades eternas; ciencia, el conocimiento racional de las realidades temporales". *Intellectus*, *mens* o *spiritus* es, para el hiponense, una facultad humana superior a la mera *ratio* o *ratio inferior*, es virtud del objeto al que debe adecuarse. El día constituye la verdad de las primeras; el inicio de la noche, el conocimiento todavía incierto de las segundas. Por lo demás, todo el capítulo se basa sobre *I Cor* 12, 8 y el hombre a quien aquí se alude es, naturalmente, San Pablo.

[42] Como se vio, la comprensión de la Escritura requiere iluminación. Y la

doctrina agustiniana de la iluminación de la *mens* humana plantea, como requisito para su recepción, el perfeccionamiento moral. De ahí que se cite ahora este versículo de *Is* 1, 16. A él se añadirán el pasaje de *Mt* 19, 16 y ss., 13, 17, que el hiponense lee en el contexto de grados de perfección que culminan en la condición de los "espirituales".

[43] Todo el parágrafo se refiere a los Apóstoles en cuanto predicadores de la palabra divina. En este sentido, lugar paralelo es: *En in Ps.* 18, 2. Las demás referencias corresponden a *Hch* 2, 3 y *Mt* 5, 14.

[44] Agustín ve en la creación de los reptiles -en realidad de todo animal marino que se deslice- relatada en *Gen* 1, 20, el símbolo de los sacramentos de la Iglesia. El bautismo, en particular, es visto como corriente de agua que se desliza para vivificar a los gentiles. Los cetáceos, por su magnitud, se interpretan como los milagros que certifican la autoridad de los Apóstoles. Y éstos se ven bajo la imagen de las aves que sobrevuelan la tierra. Todo ello tiene por base algo ya insinuado: la lectura que hace Agustín de la creación del mar como representación de la vida profana. De esta manera, cumple con una de las reglas de toda interpretación alegórica: la de la coherencia interna.

[45] Con la expresión "alma viva" se refiere Agustín, en general, al hombre en cuanto creado a imagen y semejanza de Dios y, en especial, como se ve en este parágrafo, a la del cristiano ya vivificada por el bautismo.

[46] Se está aludiendo aquí a la eucaristía en la que, según el dogma católico, bajo la apariencia del pan, está el cuerpo de Cristo. En *De civ. Dei* XVIII, 23, el hiponense explica la razón por la cual se elige el pez para representar a Cristo. En efecto, las letras que componen el nombre griego del pez son las iniciales que designan sus atributos salvíficos: *Iesoûs Christós Theoû Uiòs Sotér* (Jesucristo, hijo de Dios, Salvador) da: *ictus* (pez). Agustín justifica allí la elección del pez como figura de Cristo con una ulterior fundamentación: Él "pudo estar en el abismo de nuestra mortalidad, semejante a las profundidades de las aguas, vivo, es decir, sin pecado". Se ha señalado ya uno de los principios básicos de toda lectura alegórica, la coherencia interna de la interpretación. Nótese ahora otro, el de la atención al contexto. De hecho, estos mismos animales, cuando no forman parte de la exégesis del Génesis sino del bestiario tomado de los Salmos y aplicado en la predicación sobre la vida moral, asumen un valor de significación completamente distinto, como se indica en V, nota 5.

[47] La expresión ya fue empleada en 17, 21 *in fine*. Se cita aquí una vez más a San Pablo, *Gal* 4, 12. La exhortación de Pablo a "ser como él" es una invitación a dejar atrás la condición de "carnal" y convertirse en "espiritual". Ese cambio es posible para cualquier hombre: "según la especie" humana. Tal transformación tiene lugar en el mismo seno de la Iglesia, esto es, entre los bautizados quienes, más allá del hecho de haber sido ya salvados por el bautismo, tienen diferentes grados de perfección. Por eso, según este planteo agustiniano, necesitan todavía de la asistencia de los ministros o mensajeros de la palabra divina.

[48] Juega aquí Agustín en un doble registro. Su visión del mundo natural, tal como, por ejemplo, se advierte en *De civ. Dei* , se basa sobre el orden armónico de lo creado. Así, aquellos elementos de éste que, tomados aisladamente y en sí mismos, aparecen perniciosos para el hombre, no lo son, si se considera el conjunto de la creación y su belleza, que reclama claroscuros. Paralelamente, en un alma ordenada, los movimientos anímicos, representados bajo la figura de animales, son buenos y necesarios, si se mantiene su armonía interior. Y ésta, en la visión del hiponense, depende siempre de poner en Dios su fin último.

[49] Ya se ha advertido que, en pro de una lectura más llana, en el contexto de *Confesiones* traducimos "*saeculum*" por "mundo", teniendo en cuenta el carácter temporal, contingente de éste y lo relativo de sus bienes. En cuanto al resto de estas admoniciones, los verbos utilizados son "*conformari*" y "*reformamini in novitate mentis vestrae*", que, literalmente, significan "con-formar-se", en el sentido de adoptar como propia una forma, en este caso de lo temporal y contingente, y "re-formar-se", en el sentido de adecuarse, de vivir conforme con una nueva mentalidad. Todo el pasaje está construido sobre *Rom* 12, 2.

[50] Cf. *I Cor* 2, 15. El pensamiento agustiniano sobre este punto se podría sintetizar como sigue: el hombre es creado por encima de todas las cosas temporales, ya sean éstas naturales o creadas por otros hombres. Con su obrar, con sus decisiones morales y espirituales, se ha de poner a la altura de tal condición, en cuyo caso, reinará sobre esas cosas. Pero no puede juzgar sobre las razones eternas, porque, de suyo, ellas están, a su vez, por encima del hombre; de ahí que el hiponense diga "ciertamente, las que se ha de juzgar". Las *rationes aeternae* son la regla y no el objeto del juicio humano.

[51] Nuevamente se reitera el criterio de interioridad en la distinción los hombres. Se ha visto ya que la distinción moral, formulada mediante la imagen de las dos ciudades, está reservada sólo a Dios y será consagrada en la consumación de los tiempos. Ahora tal principio se extiende también al plano estrictamente espiritual, es decir, a aquel ámbito en el que se distinguen aquellos que se convertirán, esto es, los elegidos, y aquellos que rechazarán el auxilio de la gracia. Así, también esta diferenciación queda fuera del juicio humano.

[52] La competencia de los "espirituales" que presiden la asamblea del pueblo de Dios, esto es, la Iglesia, concierne, pues, a los aspectos visibles de la realidad eclesial: el cumplimiento de los ritos litúrgicos, la celebración de la Eucaristía, la interpretación y exposición de la Escritura, la guía en la costumbres de los fieles.

[53] El texto dice "*homini* proprie *voluisse largiri*". El adverbio subrayado proviene de un término técnico en filosofía, que se remonta a Aristóteles, el predicable *proprium*. Se define como aquello que pertenece a toda una clase de entes y sólo a ella, aún cuando no forme parte de su definición ni, por tanto, de la esencia correspondiente a dicha clase. Así, por ejemplo, la capacidad de reír es *proprium* del hombre.

[54] Todo el parágrafo es una reivindicación del carácter polisémico de la Escritura. Según la imagen que utiliza aquí, se compara el cuerpo del hombre con la letra del texto sagrado; la mente humana, con sus significados. Precisamente por "símbolos" se ha traducido la palabra "*sacramenta*", que también quiere decir "signo" en su primera acepción. Sea de ello lo que fuere, es claro que Agustín seguirá prefiriendo el sentido alegórico-espiritual, como hasta ahora. Por eso, hace a continuación una suerte de síntesis de los significados puntuales que en los capítulos anteriores atribuyó a cada uno de los días de la creación según el Génesis. Pero, con la declaración que se acaba de leer, es igualmente claro que no invalida otros posibles.

[55] *Sal* 115, 11 y *Jn* 8, 44. Véase XII, notas 37 y 38.

[56] Cf. *II Tim* 4, 16 y *II Cor* 11, 9. La segunda carta paulina a Timoteo, una de las últimas, tiene un tono casi privado. En ella, Pablo, ya próximo al fin, revela quiénes lo han abandonado mientras estuvo prisionero y quiénes, en cambio, le brindaron abiertamente su generosidad, como Onesíforo. Éste lo buscó afanosamente en Roma hasta encontrarlo y auxiliarlo. Por eso, Pablo pide a Dios que descienda sobre él su misericordia, así como implora el perdón divino para aquellos que lo decepcionaron. En la segunda carta mencionada, Pablo reivindica su autoridad apostólica, rechaza tres acusaciones y reprocha a los corintios que, encontrándose entre ellos, fueron otros los que solventaron sus necesidades. En el siguiente parágrafo agustiniano se alude a *Fil* 4, 10 y ss., donde Pablo, declarando que puede contentarse con lo mínimo, agradece a los filipenses, cuyo afecto por él siente renovado, el haberle hecho llegar hasta lo superfluo, sacrificio -escribe- agradable a Dios.

[57] Nueva prueba de la retórica agustiniana: contrapone el "*magnus*" al nombre de "*Paulus*", que significa "pequeño", precisamente en un contexto en el que, por otra parte, se confrontan el sentido moral y el sentido físico.

[58] Cf. *Mt* 10, 41.

[59] En *I Reyes* 17, se narra que Dios ordena a Elías esconderse a orillas de un torrente al este del Jordán, del que bebía, mientras, también por mandato divino, los cuervos lo nutrían con pan y carne. Al secarse el torrente, Yavéh Dios dispone que Elías se traslade a un pueblo cercano. Allí habría de encontrar a una mujer viuda a la que Él había inspirado para que lo asistiera. Efectivamente, Elías es nutrido con aceite y harina por ella, quien reconoce su condición de hombre de Dios. Ésta queda confirmada cuando Elías cura al hijo agonizante de la mujer. Lo explícito de tal reconocimiento en el texto bíblico es es la razón por la que Agustín elige citar este episodio del AT.

[60] El texto, que refiere a *I Cor* 14, 23, dice "*idiotae atque infideles*". Respecto del primer término, cabe aclarar que sólo a partir del siglo XIX esta voz designó a quien, por una inteligencia anormalmente insuficiente, carece de la capacidad de aprender. Tanto en el período patrístico como en el medieval señala, en cambio, al que, de hecho, es ignorante, lego, especialmente, en el mundo intelectual; o bien no iniciado, en el espiritual y religioso. De ahí que, muchas veces,

el significado de este término coincida con el de "analfabeto". Así, por ej., hablando de la función de la pintura en cuanto sustituto de la escritura justamente para la edificación moral y religiosa de los analfabetos, Gregorio Magno escribe: "*quod legentibus scriptura, hoc ex idiotis praestat pictura*" (*Ep.* IX, 9).

[61] Es ésta una ratificación de la importancia que cobra en el pensamiento agustiniano la noción de orden. Su carácter fundamental se advierte en el hecho de que está en la definición de nociones claves y, por ende, en la esencia de las realidades a las que éstas remiten. Así, por ejemplo, la virtud es el orden del amor; la paz, la tranquilidad del orden; la belleza, el esplendor del orden. Ahora bien, además de la claridad o esplendor, le es esencial al concepto de belleza la integridad. En efecto, la *integritas* alude a cierta forma de completitud, según la naturaleza propia, esto es, específica, del ente del que se trate. Por eso, en la literatura medieval lo íntegro se identifica muchas veces con lo perfecto. En el orden estético, la *integritas* o completitud es la presencia en el todo orgánico de las partes que concurren a formarlo; de esta manera, se llama "deforme", por ej., un cuerpo humano que carece de alguno de sus miembros. Aplicado esto al presente capítulo, se han de tener presentes dos notas: primero, la equivalencia entre bello y bueno como trascendentales; segundo, el hecho de que la creación sólo habría de alcanzar su perfección, es decir, estar completa, cuando se adecuara al plan de la realidad contenido en el Verbo, o sea, en su Principio.

[62] Hacia el final, se reitera el *audiam* y el *intelligere* que presiden todo este libro. Por lo demás, se vuelve a la Trinidad, en la mención explícita del Padre creador, del Verbo, y del Espíritu.

[63] La alusión puntual es a los maniqueos. Como se lee en V, 10, 20, los maniqueos postulaban la existencia de la materia independiente de Dios y opuesta a Él y a su reino de luz. Esto obliga a Dios a enviar una parte de su sustancia que se unió al reino de las tinieblas para dar lugar al mundo (cf. *De vera rel.* 9, 16). Más en general, se puede decir que, desde su posición de convertido al Cristianismo romano, Agustín rechaza toda forma de necesariedad en la creación, subrayando que sólo deriva de un acto de amor divino absolutamente gratuito. Este último punto lo enfrenta también a los neoplatónicos.

[64] En la perspectiva del hiponense es la gracia del Espíritu Santo lo que procura la iluminación del Verbo en la inteligencia humana. Entonces, ésta juzga según los parámetros divinos, es decir, según las verdades trascendentes que se constituyen en reglas del pensar y, *a fortiori*, en criterios exegéticos. De este modo, en la culminación de las *Confesiones*, se asiste a la confluencia del verbo interior humano con el Verbo.

[65] *I Cor* 2, 11 y ss.

[66] *Mt* 10, 20. El pasaje se refiere a las admoniciones de Cristo a sus apóstoles cuando los envía al mundo. Específicamente, anuncia que serán llevados ante los tribunales de los hombres para dar testimonio de su fe. Al hacerlo, Cristo les advierte que no se han de preocupar por lo que habrán de decir entonces, ya que sus palabras les serán sugeridas por el Espíritu Santo.

[67] La cita corresponde a *Rom* 5, 5. Se presentan así tres grados de aproximación a Dios en cuanto sumo Ser y sumo Bien a la vez: el de aquellos que no perciben en lo creado ninguna de ambas cosas; el de quienes sólo las perciben en lo contingente; y el de los que, percibiéndolas en lo contingente y temporal, son capaces de elevarse a lo necesario y eterno, es decir, a lo que existe y es bueno en grado eminente. En cuanto a la equivalencia entre ser y bien, ésta se da en la medida en que ambas propiedades, así como la de la belleza, son trascendentales (cf. nota 61 *in fine*). Desde el punto de vista metafísico, tal equivalencia se funda en el hecho de que todo lo que existe, como ya se ha señalado, tiene medida, especie y peso u orden. Y sucede que, en la concepción agustiniana, estas tres notas constituyen tres *perfecciones*, por lo que conforman al ente como bueno (cf. VII, nota 35).

[68] En este capítulo y en los siguientes, el hiponense procede a hacer una síntesis de la creación según el Génesis, primero, más lineal, ya que lo hace desde el punto de vista de quien ve sólo la belleza de lo creado; después, más alegórica, en la que se eleva al Creador, integrando también otros elementos doctrinales que atraviesan toda la obra.

[69] Se refiere aquí Agustín a la contingencia de las cosas creadas, temporales, individualmente consideradas. Así, por ejemplo, un caballo enfermo o viejo, carece de fuerza y velocidad. Estas faltas o privaciones, que lo hacen menos hermoso, son defectos respecto de la especie a la que pertenece, cuya perfección requiere de tales cualidades.

[70] Dado que se está en el libro XIII de las *Confesiones*, dedicado a la exégesis alegórica de la creación, y no en obras tales como el *De libero arbitrio* o el *De praedestinatione et Gratia*, nada hace pensar que se encuentre aquí, como algunos intérpretes han querido ver, una referencia particular al problema de la salvación del hombre, o a la cuestión de la supuesta incompatibilidad entre libre albedrío humano y presciencia divina. Al contrario, es más coherente con el contexto suponer que el término *in praedestinatione*, lejos de apuntar exclusivamente al caso del hombre, significa la inmutabilidad del fin de todas las cosas temporales, fin determinado como contenido eterno del Verbo. Por lo demás, y como se verá, el período que sigue inmediatamente a éste confirma esta propuesta de lectura.

[71] *Ez* 23, 10.

[72] Agustín reitera esta idea en el lugar paralelo de *De Gen. ad litt.* IV, 9, 16.

[73] Así pues, culmina la obra de resignificación que Agustín lleva a cabo en las *Confesiones*. La *extensio* llega a su término -en la medida en que esto es posible durante la vida humana- con la identificación de la mirada agustiniana y la divina, cuya clave está en Verbo y cuya expresión conceptual el hiponense ha encontrado en la Escritura. Desde una mirada que asume la eternidad, esta labor de resignificación no puede darse sino en el movimiento de los tiempos; de ahí la mención de esos dos extremos de la tensión vital en estas líneas finales.

Índice

Estudio Preliminar, por *Silvia Magnavacca* 7

CONFESIONES

Libro I
(Tagaste, 354-369)

Capítulo		
I.	Invocación	45
II.	Presencia de Dios en el alma	45
III.	Presencia divina en las cosas	46
IV.	Misterio de lo divino	46
V.	Misericordia y salud	47
VI.	Nacimiento y primeros años	47
VII.	Primera infancia	50
VIII.	Adquisición del lenguaje	51
IX.	Primeras letras	52
X.	Años escolares	53
XI.	Enfermedad infantil	54
XII.	Pereza en aprender	55
XIII.	Aversión a la lengua griega	55
XIV.	Gusto por la literatura latina	57
XV.	Letras al servicio de Dios	57
XVI.	Estudiante aventajado	58
XVII.	Ejercicios escolares	59
XVIII.	Hablar bien, obrar bien	59
XIX.	Faltas infantiles	60

XX. Dones naturales recibidos 61

Notas al Libro I 62

Libro II
(Tagaste, 369-370)

I. Fealdad del pasado 67
II. Desórdenes de pubertad 67
III. Esfuerzo paterno y fe materna 69
IV. El robo de las peras 71
V. Motivo de las malas acciones 71
VI. El mal por el mal mismo 72
VII. Recuerdo sin temor 74
VIII. El mal en compañía 75
IX. La amistad seductora 75
X. Región de indigencia 76

Notas al Libro II 76

Libro III
(Cartago y Tagaste, 370-374)

I. Los amores impuros 81
II. Teatro de la vida y compasión 81
III. Estudiantes bulliciosos 83
IV. El *Hortensius*: exhortación a la filosofía 84
V. La Biblia: un encuentro frustrado 85
VI. La doctrina maniquea 85
VII. Desconocimiento del Cristianismo 87
VIII. Una clasificación de delitos 89
IX. Aprobación humana y ley divina 91
X. Incongruencias del maniqueísmo 92
XI. Misterioso sueño de Mónica 92
XII. Desciframiento y esperanza materna 93

Notas al Libro III 94

Libro IV
(Tagaste y Cartago, 374-383)

I.	Nueve años de seducción	103
II.	El profesor de retórica, el amante	104
III.	La tentación de la astrología	104
IV.	Muerte de un amigo	106
V.	El dolor humano	108
VI.	Dos cuerpos y un alma	108
VII.	Huída a Cartago	109
VIII.	El consuelo de los otros	110
IX.	La amistad humana	111
X.	Las cosas huidizas	111
XI.	El Dios que nunca pasa	112
XII.	La búsqueda de la paz	112
XIII.	El autor y su primer libro	114
XIV.	Amor a quien no se conoce	114
XV.	El origen del mal: una obsesión	115
XVI.	Desdén por las *Categorías*	117

Notas al Libro IV 119

Libro V
(Cartago, Roma, Milán, 383-384)

I.	Alabar a Dios	129
II.	Huir del rostro divino	129
III.	El prestigio de los sapientes	130
IV.	La ciencia y la piedad	132
V.	Nuevas incongruencias maniqueas	132
VI.	Aparición del obispo Fausto	133
VII.	Comienzo de una decepción	135
VIII.	Otra huída: a Roma	136
IX.	Enfermedad y obstinación	138
X.	El mal: sustancia para los maniqueos	139
XI.	Contra las Escrituras	141
XII.	Malas costumbres romanas	142
XIII.	La llamada del destino: Milán	142

XIV. Ruptura con el maniqueísmo 143

Notas al Libro V 144

Libro VI
(Milán, 385)

I. Arribo de la madre a Milán 153
II. Ritos y costumbres 154
III. Ambrosio: otra manera de leer 155
IV. Descubrimiento de la alegoría 156
V. La autoridad de la Escritura. 158
VI. Felicidad temporal del mendigo 159
VII. Los juegos circenses y una curación 161
VIII. La recaída en la adición 162
IX. Una falsa denuncia contra Alipio 163
X. El precio de la honestidad 164
XI. Los afanes cotidianos 166
XII. La presión de la carne 168
XIII. Un proyecto matrimonial 169
XIV. Dificultades de la vida conyugal 169
XV. Una separación dolorosa 170
XVI. Bienes y males supremos 170

Notas al Libro VI 171

Libro VII
(Milán, 386)

I. Ideas sobre Dios 179
II. Argumentos contra el maniqueísmo 181
III. El mal y el libre albedrío 181
IV. La incorruptibilidad divina 182
V. La omnipresencia de Dios 182
VI. Astrología falaz 185
VII. El sufrimiento del orgullo 187
VIII. El bien de la inquietud 188
IX. Neoplatonismo y Evangelio de Juan 189

X. Luz más allá de la luz 191
XI. Las cosas: son y no son 191
XII. Todo ser es bueno 192
XIII. Relatividad del mal 192
XIV. La locura de las dos sustancias 193
XV. Todo ser es verdadero 194
XVI. El mal moral: un amor desordenado 194
XVII. Lo visible y lo inteligible 194
XVIII. El Mediador 195
XIX. ¿Quién dicen ustedes que soy? 196
XX. Insuficiencia neoplatónica 197
XXI. La abundancia de San Pablo 198

Notas al Libro VII 199

Libro VIII
(Milán, 386)

I. En busca de ayuda 213
II. El auxilio de Simpliciano 214
III. Júbilo de conversión 216
IV. La alegría por Victorino 218
V. Ley de la carne y ley del espíritu 219
VI. El relato de Ponticiano 221
VII. Efectos de una narración 223
VIII. La crisis y las lágrimas 225
IX. Contradicción de la voluntad 226
X. El error maniqueo y la responsabilidad 227
XI. Vanidad de vanidades 229
XII. Desenlace en el jardín de Milán 230

Notas al Libro VIII 232

Libro IX
(Casiciaco, Ostia, 386-387)

I. Exaltación y gratitud 241
II. Una enfermedad oportuna 242

III. Verecundo y Nebridio: dos amigos 243
IV. El largo aliento de los salmos 244
V. Consejos de Ambrosio 248
VI. Preparación para el bautismo 248
VII. Himnos ambrosianos 249
VIII. Una educación severa 250
IX. Elogio de la madre 252
X. La visión de Ostia 254
XI. Enfermedad y muerte de Mónica 256
XII. El dolor del hijo 257
XIII. La paz de la plegaria 259

Notas al Libro IX 261

Libro X
(Hipona, 397-400)

I. Que yo te conozca 271
II. Tú me conoces 271
III. El fruto de la confesión 272
IV. Den gracias conmigo 273
V. Nadie se conoce por completo 274
VI. En busca de la belleza 274
VII. Dios: siempre más allá 276
VIII. La memoria de sí mismo 276
IX. El recuerdo: imagen y realidad 279
X. Conocimiento de las ciencias 279
XI. Aprender y pensar 280
XII. Las leyes de los números 281
XIII. Recuerdo del recuerdo 281
XIV. La memoria y las emociones 281
XV. Imagen, signo y realidad 283
XVI. Memoria y olvido 283
XVII. Un misterio que espanta 285
XVIII. La dracma perdida 286
XIX. El olvido, siempre parcial 286
XX. Deseo universal de felicidad 287
XXI. Todos queremos ser dichosos 288

XXII. Felicidad y Dios 289
XXIII. Goces falsos 289
XXIV. El "recuerdo" de Dios 290
XXV. Dios en la memoria 291
XXVI. Nos alejamos, nos acercamos 291
XXVII. Tarde te amé 291
XXVIII. Ya no habrá dolor 292
XXIX. Dame lo que mandas 292
XXX. Tentación y consentimiento 293
XXXI. Las delicias del gusto 294
XXXII. El atractivo del perfume 296
XXXIII. La subyagación de la música 297
XXXIV. El placer de los ojos 298
XXXV. La vana curiosidad 299
XXXVI. El orgullo 302
XXXVII. El afán de gloria 303
XXXVIII. Otra vez el afán de gloria 305
XXXIX. El falso amor a sí mismo 305
XL. Has caminado conmigo 305
XLI. He visto tu esplendor 306
XLII. Falsos mediadores 307
XLIII. El verdadero mediador 307

Notas al Libro X 308

Libro XI

I. Tuya es la eternidad 323
II. Espacio para meditar 323
III. Oiga yo y comprenda 325
IV. Las cosas gritan que fueron hechas 325
V. Creación *ex nihilo* 326
VI. Palabra humana y Verbo de Dios 327
VIL Eternidad del Verbo 327
VIII. Temporalidad de lo creado 328
IX. "En el Principio..." 328
X. ¿Qué hacía Dios antes de crear? 329
XL El espíritu atrapado en el tiempo 329

XII. Dios no hacía nada 330
XIII. Tú, Señor, creas los tiempos 330
XIV. Nadie me pregunte qué es el tiempo 331
XV. Tiempo largo, tiempo breve 332
XVI. Sólo se mide el presente 333
XVII. Existen cosas futuras y cosas pasadas 334
XVIII. El presente en el espíritu 334
XIX. El futuro del profeta 335
XX. Memoria, atención, expectación 335
XXI. La medición como problema 336
XXII. El complicado enigma de lo obvio 337
XXIII. Lo que el tiempo no es 337
XXIV. Duración del movimiento y su medida 338
XXV. Ignoro todavía qué es el tiempo 339
XXVI. La distensión del espíritu 339
XXVII. En tí, alma mía, mido los tiempos 340
XXVIII. Recuerdo, atención, espera 342
XXIX. *Distentio-intentio-extensio* 343
XXX. Donde no existe el tiempo 343
XXXI. El Dios inmutable y eterno 344

Notas al Libro XI 345

Libro XII

I. Tras muchas cosas anda mi corazón 359
II. Los dos cielos de la Escritura 359
III. Las tinieblas sobre el abismo 360
IV. La materia informe 360
V. Condición de posibilidad 360
VI. Materia, según los maniqueos 360
VII. Otra vez, la creación *ex nihilo* 361
VIII. La tierra, invisible y caótica 362
IX. Fuera del tiempo 363
X. Conversa conmigo 363
XI. Sólo Dios es eterno 363
XII. El segundo cielo y la tierra visible 365
XIII. Silencio de días. 365

XIV. Enemigos y contradictores 366
XV. Lo que no se puede negar en el Libro 366
XVI. La canción del enamorado 369
XVII. Diferentes interpretaciones 369
XVIII. Sentidos verdaderos 371
XIX. Múltiples certezas 371
XX. Lo que Dios hizo en el Principio 372
XXI. Tierra y abismo 372
XXII. Lo que el Génesis calló 373
XXIII. Juntos acerquémonos al Libro 374
XXIV. La intención de Moisés 375
XXV. Alegoría y arrogancia 376
XXVI. Por propia reflexión 377
XXVII. La fe de los simples 378
XXVIII. El sentido espiritual 378
XXIX. El sonido y el canto 380
XXX. En tus palabras vemos la verdad 381
XXXI. Polisemia de la Escritura 382
XXXII. La luz del Espíritu 382

Notas al Libro XII 383

Libro XIII

I. No olvidaste al que te olvidó 393
II. La creación inmerecida 393
III. Hágase la luz 394
IV. El Espíritu sobrevolaba las aguas 395
V. He aquí la Trinidad 395
VI. El Espíritu de Dios 396
VII. Aguas sin sustancia 396
VIII. Me va mal sin ti. 397
IX. Mi peso es mi amor 397
X. Que quien pueda comprenda 398
XI. Existo, conozco y quiero 398
XII. Espirituales y carnales 399
XIII. Creer y aún no ver 400
XIV. Esperar y perseverar 400

XV. El firmamento de la Escritura 401
XVI. Sólo Dios se conoce a sí mismo 403
XVII. Aguas infieles, tierra fiel 403
XVIII. La luz del buen obrar 404
XIX. Necesidad de purificación 405
XX. El bestiario del Génesis 406
XXI. El alma viva 407
XXII. Hagamos al hombre 409
XXIII. Y el hombre no comprendió 410
XXIV. Creced y multiplicaos 411
XXV. La hierba y la simiente 413
XXVI. Lo dado y el fruto 414
XXVII. Dones infecundos 416
XXVIII. Y he aquí que todo era muy bueno 416
XXIX. La visión atemporal de Dios 417
XXX. Otro error maniqueo 417
XXXI. Dios es el que es 418
XXXII. Gracias por lo creado 418
XXXIII. La mañana y la tarde 419
XXXIV. La gran alegoría 420
XXXV. La paz del sábado 421
XXXVI. El día sin ocaso 421
XXXVII. Reposo sin tiempo 421
XXXVIII. Que se llame a tu puerta 421

Notas al Libro XIII 422

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales